

مجلة

البلاغة المقارنة

العدد التاسع عشر، ١٩٩٩

الجنوسة والمعرفة:
صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير

• **الطباعة**: دار إلياس العصرية بالقاهرة
• **سعر العدد**: في جمهورية مصر العربية: خمسة عشر جنيهاً
في البلاد الأخرى (بما فيه تكاليف البريد الجوي)
الأفراد: عشرون دولاراً ؛ المؤسسات: أربعون دولاراً
الأعداد السابقة متوفرة بالسعر المذكور.

• أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور التالية:

ألف ١ : الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢ : النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣ : الذات والآخر: مواجهة
ألف ٤ : التناص: تفاعلية النصوص
ألف ٥ : البعد الصوفي في الأدب
ألف ٦ : جماليات المكان
ألف ٧ : العالم الثالث: الأدب والوعي
ألف ٨ : الهرمينوطيقا والتأويل
ألف ٩ : إشكاليات الزمان
ألف ١٠: الماركسية والخطاب النقدي
ألف ١١: التجريب الشعري في مصر منذ السبعينات
ألف ١٢: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى
ألف ١٣: حقوق الإنسان والشعوب في الأدب والعلوم الإنسانية
ألف ١٤: الجنون والحضارة
ألف ١٥: السينمائية العربية: نحو الجديد والبديل
ألف ١٦: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب
ألف ١٧: الأدب والأنثروبولوجيا في أفريقيا
ألف ١٨: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا

• **المراسلة والاشتراك على العنوان التالي:**
مجلة **ألف**، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة،
ص.ب ٢٥١١، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
ت : ٣٥٧٥١٠٧ فاكس: ٣٥٥-٧٥٦٥ (القاهرة).
البريد الإلكتروني : ALIFECL@AUCEGYPT.EDU

١١٣ شارع قصر العيني، القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.
رقم دار الكتب: ٩٩/٤٢٥٢
الترقيم الدولي: ٩٧٧-٤٢٤-٥٢١-.

المحتويات

القسم العربي

القسم الإنجليزي

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا.
سورة الحجرات: ١٣

إذا ما ركزت على الجنوسة بصفة دقيقة، فعليك أن تعرف المجتمع جيداً لتحدد منطقه الجنوسي. وبناء على ذلك فاللغة في غاية الأهمية لأنها تزودك بمدخل للثقافة وتساعد في الكشف عن المفاهيم المحورية فيها.
نكيرو نزيغو (ترجمة **ألف**)

الجنوسة والمعرفة:
صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير

منذ أن عرف الإنسان التأمل في إنسانيته شغل الاختلاف والعلاقة بين الجنسين - الذكر والأنثى - حيزاً واسعاً من تفكيره تحت مسميات عديدة وأشكال مختلفة، منها الأسطوري والفلسفي، ومنها القانوني والاجتماعي. وفي العقود الأخيرة برزت قضية المرأة واتسعت الدراسات النسوية وتشعبت ودخلت في سياق تخصصات معرفية متنوعة عدلّت في أحيان كثيرة من المنطلقات السائدة لهذه المعارف ومقارباتها. وقد رأت مجلة **ألف** أهمية مراجعة هذا المد واستقراء آثار موجاته المتعاقبة على المعرفة بمعناها التخصصي (العلم) والعام (الوعي)، وقررت تخصيص هذا العدد لقضية لا تعتبرها قضية نصف المجتمع، وإنما قضية المجتمع كله، منظوراً له من زاوية الصياغة الثقافية لمفهوم الجنسين والعلاقة بينهما، وهذا ما أطلقنا عليه مصطلح "الجنوسة"، وذلك بعد تداول في المصطلحات القديمة والحديثة، الأصلية والوافدة، المنحوتة والمعرّبة. وقد استبعدنا مصطلحات شائعة مثل "المرأة"، "الأنوثة"، "النسوية"، "النسائية" عنواناً لمحور العدد، قناعة منّا أنه لا يمكن دراسة أحد الجنسين دون الآخر، وبالتالي بحثنا عن مصطلح يؤدي غرض مقاربة المجتمع من وجهة نظر تواصل الجنسين وتقابلهما في سياق ما. كما استبعدنا تعريب مصطلح gender الدارج "جندرة" [تحمل كلمة "جندرة" عربياً معنى مختلفاً تماماً عن الجنوسة: فالجندرة في المعجم الوسيط: "آلة خشبية تتخذ لصقل الملابس وبسطها"] لثقتنا في إمكانيات لغتنا الفذة في إيجاد المقابل العربي لكل المستجدات التي تهمنا في الحياة الفكرية والتجربة الإنسانية، علماً بأن تبلور مصطلح ما في ثقافة معينة لا يعني العزوف عنه في ثقافات أخرى، "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" كما جاء في الآية المستشهد بها. وبما أن اللغة باب المجتمع، فلا بد من ولوج المجتمع من بابه اللغوي، كما تقول الفيلسوفة النيجيرية في الاستشهاد الاستهلالي.

إن الجذر الثلاثي لفعل "جنس" له دلالات متنوعة، ويُشتق منه عدد من المعاني التي استقرت دلالتها عند المتلقي، وهي ترتبط بمفاهيم عرقية (كالأجناس البشرية) ومنطقية (كالجنس [الأعم من النوع])، وغريزية (كالجنس [الشبق]) وبلاغية (كالجناس) على سبيل الذكر لا الحصر. وقد حاولنا اشتقاق مصطلح يؤدي معنى التشكيل الثقافي والاجتماعي للذكورة والأنوثة، دون أن يخلق التباساً مع الدوال المتعارف عليها. وبما أن مصطلح "الجنسانية" قد استخدم في الخطاب النقدي والتحليل النفسي بمعنى تمظهرات غريزة الجنس، فقد أسقطناه، وكذلك أسقطنا مصطلح "التجنيس" لأنه يستخدم كمفهوم بلاغي (مرتبطاً بالجناس) ورياضي (تحويل الكسور إلى مقام متحد) وقانوني (اكتساب جنسية أخرى). لذلك رأينا أن نستعين بدال جديد ليس له مدلول سابق، ألا وهو جمع "جنس" أي "جنوس" وإضافة التاء المربوطة ليتراسل المصطلح تركيباً ودلالة مع "ذكورة" و"أنوثة" وهو يشملهما باعتبارهما تصوراً ثقافياً يشكل ملامح الذكر والأنثى في مجتمع ما وفي مرحلة ما. وقد استبعدنا استخدام تعبير مثل "هوية الجنس" على رغم قدرته التوصيلية لصعوبة استخراج صفة منه. فمن "جنوسة" يمكن استخدام "جنوسي" كصفة و"جنوسنة" بمعنى إضفاء البعد الجنوسي على حقل ما أو وضع ما، و"الجنساوي" باعتباره المتحيز ضد أحد الجنسين، و"الجنوسية" دلالة على نقل الجنوسة من مستوى المقاربة البحثية إلى مستوى العقيدة

الفكرية.

وكما حرصنا على نحت مصطلح يحمل في ثناياه دلالة مجموعة من المشاغل المرتبطة بهوية الجنس التي تتحدد ملامحها في الثقافة والتي تتجاوز التركيب البيولوجي لتشكل التركيب النفسي لكل من الرجل والمرأة. كذلك حرصنا على شرح المفاهيم والمواقف المرتبطة بهذا التشكيل الثقافي لصورة وهوية الجنسين - بما تحتويه من إيديولوجية جنوسية وهيمنة تراتبية - عبر استكشاف رؤى ومن خلال تعددية ثقافية ومنهجية. ففي هذا العدد يساهم الجنسان، رجالاً ونساءً، نقاداً ومبدعين، أطباءً وفنانين، شباناً ومخضرمين في التعريف بقضية معرفية هامة. وقد تركنا لهم ولهن حرية اختيار شكل المساهمة، فهناك الشهادة والمقابلة والبحث الأكاديمي والترجمة، وإن كانت كلها تصب في استكناه الجنوسة من زوايا نظر متنوعة. هناك شهادات من مصر وفلسطين والعراق والولايات المتحدة، ومقابلة مع باحثة ورسامة، ودراسات في النصوص وتأويلها، تحليلاً وقراءة للشعر القديم والجديد، للرواية العربية والفرنسية والكاريبية، مناقشة لقضايا فلسفية وللخيال الأدبي، مقاربة المعارف التاريخية والسياسية - وكل ذلك من منطلق جنوسي. وتطرح هذه الإسهامات بتنوعها رؤى مفكرين وناشطين لا كي تكرّس مدرسة بعينها، وإنما كي تستجوب وتتشابك وتتفاعل مع البعد الجنوسي في إدراك واقعنا الإنساني.

و**ألف** مجلة سنوية (تصدر في الربيع) وتنشر مقالات مكتوبة باللغة العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً) وهي تتبع نظام التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدوريات الأكاديمية. وكل عدد يرحّب بمقالات نقدية أصيلة، نظرية أو تطبيقية أو مقارنة، تلقي ضوءاً على أدبيات وبلاغيات محور محدد. وستدور محاور الأعداد القادمة حول :

ألف ٢٠ : النص الإبداعي ذو الهوية المزدوجة: مبدعون عرب يكتبون بلغات أجنبية.

ألف ٢١ : الظاهرة الشعرية.

ألف ٢٢ : لغة الذات بين السير الذاتية والشهادات.

المرأة العربية في مواجهة العصر: أفق ورؤية

سلمى الخضراء الجيوسي

تقف المرأة العربية في مواجهة العصر قويةً واثقةً قادرةً. وإني أشعر بأني أواجه القرن الواحد والعشرين دون قلق على مستقبلها، فالعالم كما أحس به، قد بدأ يدور دورته الجديدة لترجح كفة المرأة العربية في ميزان القوى البشرية التي ستدخل إلى القرن القادم.

ولولا معرفتي بهذه القوة الكامنة في قلوب النساء العربيات وعقولهن لكان مجيء القرن الواحد والعشرين مأساة لا تطاق. فهو يفاجئنا ونحن بعد نخوض الصراع إياه نحو الحرية والديمقراطية والعدالة، حقوق وُعدنا بها في مطلع القرن العشرين وصارعنا من أجلها طويلاً. لقد انقضى القرن العشرون بملامحه الدموية ومآسيه الصارخة وخداعه الكبير، انقضى بصراعه وكفاحه وصفوف شهدائه الذين ماتوا دون الهدف، بعقائدياته الكثيرة التي لم تثمر في النهاية سوى العذاب، وباستسلامه أخيراً لقوى السلاح والمال. لقد انقضى القرن العشرون أو كاد ولم نوحد جزءاً واحداً من العالم الممزق حولنا، ولا نحن دخلنا بقوة في عالم الاختراع والاكتشاف والعلم الخالص، ولا نحن، على كل أموالنا المهدورة، بنينا صرحاً أميناً واحداً يضمن لأبنائنا الاكتفاء والكرامة في القرن الواحد والعشرين.

كيف ترى انتهينا إلى ما نحن عليه؟ سيضبطنا القرن القادم واقفين على الطرف الآخر من خريطة العالم، بينما نشهد كل يوم كيف يرتب العالم الآخر أموره ليزداد قوة، وكيف فتحت أوروبا اليوم جميع نوافذها على عالمها الخاص فسقطت الغربة بين شعوب تتكلم لغات مختلفة وتعيش ثقافات متنوعة ـ وبعد أن كاد العدوان النازي يمزق القارة، راحت أوروبا الآن تتنفس برئة واحدة وتتوجه نحو العالم برؤيا موحدة في منتهى الحذق والفراسة.

ونحن امتد العداء في مدننا من حي إلى حي ومن مدينة إلى مدينة ومن بلد إلى بلد ـ كيف استطعنا بعد كفاح مئة عام أن ننتهي إلى كل هذا الخراب؟ وما الذي أنجزناه طيلة قرن طويل من التطلع والتشوف والتضحيات؟

لعل أهم شيء نتلقفه من هذا القرن المشحون بالسموم والعذاب هو وجه المرأة العربية التي اكتشفت نفسها، فهي الثمرة الناضجة التي أنجزها هذا القرن. إنها الوعد الذي أرجو أن لا يخيب، والعهد الذي لا رجعة عنه، فالمعرفة التي أتيحت لها لا يمكن أن تنقلب إلى جهل، ولا شيء يستطيع أن يأخذ منها ما اكتشفته هي في نفسها: المقدرة والذكاء والثقة والجد والصبر وحب العمل المنوع المثمر.

غير أن أمامها جهداً كبيراً وصراعاً حقيقياً، ولكن أمامها في الوقت نفسه الفرصة الكبرى لكي تحقق النهضة الجوهرية التي بدأها الرجل العربي في القرن التاسع عشر، من دونها. ليس هَيناً ما قام به الرجل العربي من جهد متواصل، وما قدمه من فكر جريء، وما

خاضه من صراع نحو تحقيق وضع عربي منسجم مع ما وصل إليه العالم من رقي وتماسك ووحدة وقوة ومعرفة. لقد قدم الرجل العربي، لا سيما في هذا القرن، تضحيات كبيرة، وعُذِّب ونُفي وسُجن وقُتل في سبيل الوصول بالأمة العربية إلى مشارف الحياة النبيلة الي تستحقها، إلا أنه خُذل في صراعه هذا لعدة أسباب، أحدها، ولعل أهمها، هو أنه خاض المعركة وحده بمعزل عن المرأة العربية، أي بمعزل عن نصف المجتمع.

لعل ذلك كان محتوماً في مطلع هذا القرن إلى حد كبير. فالمرأة لم تكن قد وعت بعد إمكاناتها الكامنة وقدراتها الفكرية والروحية. كانت امرأة بسيطة محكومة بطبيعتها البيولوجية للحمل والولادة والإرضاع خلال سنوات العمر التي تتفتح فيها جميع الإمكانات: محكومة، مكبوحة، ملزمة بدور معين محَدد مقّنن، وكأن جميع النساء طبعن في نفس الطابع. لم يكن برنارد شو حليفاً للمرأة، ولكنه هو الذي قال هذا القول العادل:

> إننا نرمي بكل أثقال الإنسانية المملة على نوع واحد من البشر، ثم نلمّح بأنه ما من امرأة ذات رقة وأنوثة يمكنها أن تبذل أي جهد في سبيل التحرر، حقاً إنه لا حدود أبداً للنفاق الذكوري في هذا الأمر.

هذا ما قاله شو. والحق أن المرأة بهذا الالتزام الذي أجبرتها عليه طبيعتها البيولوجية من جهة، وتحكّم الرجل بها من جهة أخرى، قد حملت عبئاً هائلاً عن الإنسانية عبر القرون، ووهبتها ليس فقط جهداً متواصلاً شبَهه بعضهم بصخرة سيزيف لأنه لا يكاد ينتهي حتى يتجدد، بل أعطتها أيضاً مواهبها المضاعة وعبقريتها المكبوحة وإبداعاً كثيراً لم تكتشفه قط في نفسها في الفكر والفن والعلوم.

وعودة إلى هذا القرن بتاريخه المعقد ـ لقد بدأ هذا التاريخ نبيلاً ولكنه اكتسب في العقود الأخيرة بعض الشوائب، فقد فقد الرجل العربي الكثير من أصالة الرؤيا التي حركت نشاطه في العقود الستة الأولى من القرن العشرين. وقد شاهدنا كيف بدأت نوافذ الحرية تغلق أمامنا نافذة بعد نافذة وكيف انصاع رجال كثيرون إلى السعي الذاتي نحو المال أو الجاه أو المركز، أو جنح إلى أقصى الحلول وأكثرها انغلاقاً بعد أن فشلت أمامه جميع الإيديولوجيات الأخرى، أو انزوى وحده يائساً في عتمة الغياب عن الحياة النشطة الفعالة.

وما هكذا تبنى الأمم وتتحقق سيادة الشعوب.

غير أن ضوءاً جديداً شع في كل مكان من العالم العربي يعد بأن يصحح هذا الوضع. إنه ينبع من حركة المرأة العربية الحديثة وشوقها العميق إلى العلم والمعرفة والعمل الخلاق، من نشاطها الوافر الذي لم تستنفده مناورات السياسة المتقلبة، من براءة خلفيتها ونصاعة تاريخها المليء بالصبر والعطاء. إنها لم تزل بريئة من أساليب الحياة العربية العامة التي لم تستطع في النهاية أن تتقدم بهذه الأمة وأن تعدها لمواجهة العصر الحداثي المتسارع، شديد التغير، الغني بالإضافات التقنية التي تفتح أغلاق الكون بتزايد مذهل.

عندما كانت المجتمعات القديمة تنظر إلى المرأة نظرة إيجابية كانت تعتبرها حارسة

الهيكل، ولا شك أنها حارسة التقاليد والبيت، وهي الإنسان الوحيد الذي يملك قدرة الخلق ويحمل بيديه الوصية على حياة هذا العالم.

وستظل المرأة العربية كما أشعر حارسة الهيكل المنزلي، ففي تركيب الحضارة العربية نوع من كيمياء المودة والمحبة والأمومة مما سيحافظ على توازن الحياة. وعندما تدخل الحياة العامة، فإن المرأة العربية ستحمل هذه القدرة إليها. إنها قادرة على أن تؤكد وجودها في هذا العالم وأن تحقق بجدها وجهدها واهتمامها بالمستقبل الذي هو مستقبل أبنائها ومستقبل العالم، تستطيع أن تحقق شيئاً غير قليل من التوازن والمسئولية اللذين ورثتهما عن ماضيها الطويل.

ولذا، فإن المرأة العربية عندما تحمل القلم لتكتب، تجمع بين ما هو كائن منذ القدم: التاريخ والتقاليد الحية، وبين عملية الولادة المزدوجة. وفي نفس الوقت تمتد نحو المستقبل ـ فأطفالها الذين ينتجون عن عملية الولادة البيولوجية هم مستقبل الأمة، وإبداعها الناتج عن عملية الولادة الثانية يوسّع من نطاق الحاضر ويظل نافذة مفتوحة على المستقبل. ولعل جذورها في الحضارة أعمق من جذور الرجل لأن مهمتها الأولى كانت دائماً حراسة الهيكل.

إنني أشعر بأن القرن الواحد والعشرين سوف يكون قرن المرأة بلا منازع، المرأة العربية والتركية والأفريقية والآسيوية وبقية نساء العالم. إن المعركة التي قامت من أجل المساواة بين الجنسين قد قاربت على الانتهاء. فالوعي لا يعود القهقرى، والحركة النسائية العامة التي بدأت تسري من مكان إلى مكان وتملأ الجو حولنا لا يمكنها أن تتحول إلى هباء.

لعل أهم ما حدث للمرأة في العالم هو أنها تخلّصت أو أصبحت قادرة على أن تتخلص من العبء البيولوجي الذي حكم عليها باستمرارية الحمل والميلاد ـ هذا حررها لكي تفجر بقية إمكاناتها. وساعد في ذلك أن باب العلم أصبح مفتوحاً لها في كل مكان في العالم. ومن تراكم الظلم والإهانة والتحقير والتهميش والاستغلال والاستعباد، تفجرت في العالم ثورة اجتماعية هائلة لعلها أكبر الثورات الاجتماعية في تاريخ الإنسانية ـ كانت ثورة أقل ضجة من الثورات الأخرى وأبطأ مسيرةً، وكانت ضحاياها أقل عدداً ـ ولكنها هي الثورة الشاملة التي غيرت ديموغرافية العالم وقلبت توازنه ومفاهيمه. لعل تحرير الأفريقيين الذين كانوا مستعبدين في أمريكا كان ثورة أكثر جهورية سالت فيها الدماء وتحارب من أجلها أهل البلد الواحد، ولعل انتصارها كان تحقيقاً عظيماً لإنسانية الإنسان، إلا أن ثورة المرأة أشمل منها فهي تضم الأفريقيات الأمريكيات إلى قلبها أيضاً، وهي ثورة لا يمكن إلا أن تستمر لأنها شملت جميع نساء العالم، ولأنها كشفت حقائق إنسانية موجودة منذ الأزل، تتعلق بقدرة المرأة واكتمالها الإنساني، وهي حقائق كان الرجل قد غطّى عليها بغطرسته وأنانيته وحبه للراحة واعتداده بقوة عضلاته واستغلاله لوضع المرأة البيولوجي القديم.

هذه الثورة مبنية على منطق برهنت نتائجه على صحته. فهو يشير إلى أن إمكانات نسوية هائلة قد دفنها الإنسان عبر القرون بغباء عنيد. أما الآن وقد سيطرت المرأة على وضعها البيولوجي وانفتحت لها أبواب العلم فما الذي سيوقفها؟

وأظن أن الخطاب التحرري من الآن فصاعداً يجب أن ينتظم المرأة والرجل معاً، والرجل أكثر من المرأة. فإن خسارة المكاسب القديمة التي كان يكسبها، ومتعة السيادة على المرأة التي

كانت ترضي أنانيته، سيعقّد بعض الرجال، غير أن كل مكاسب الحياة لا تتم إلا بخسارة ما.

عندما قرأت رواية هدى بركات **أهل الهوى** شعرت بنوع من الانتصار الأنثوي، فمرة أخرى تبرز امرأة تجاوزت مجرد الأنوثة إلى مستوى آخر سأتحدث عنه بعد قليل.ما شدّني إلى رواية **أهل الهوى** قبل كل شيء كان ذلك العصب القوي الذي انتظمها. كدت أقول في نفسي "هذا عصب رجولي" ثم بلعت الكلمة بارتباك كبير. وتأكد لي أننا ما زلنا تحت تأثير فكرة لم يعد لها علاقة بعصرنا وبتجربة الكتابة عند كاتباتنا، وهي أن النبض القوي الذي تقرأه فتشعر أنك أمام أدب حقيقي أصيل لا بد أن يكون أدباً رجولياً. وعاد إلى ذهني بعض قراءاتي في النقد الأوروبي في القرن التاسع عشر، وتذكرت أقوال نيتشه واحتقاره الشديد للمرأة ومعها الثقافة الشعبية وكيف أنه هو وسواه من معاصريه ومَن بعدهم من كتّاب القرن التاسع عشر، كانوا يشبّهون الثقافة الشعبية الجماهيرية بالمرأة، بأنوثة الخطاب.

أحب أن أركز هنا قليلاً على هذا: اعتُبرت المرأة في تقاليد النقد الأوروبي التاسع عشري بأنها تكتب أدباً ضعيفاً وتقرأ أدباً منخفض المستوى. إن وصف فلوبير مثلاً لما كانت تقرأه بطلة رواية **مدام بوفاري**، إمّا Emma، يشير إلى أنه كان أدباً مغرقاً في العاطفية والذاتية والسذاجة. يقول فلوبير واصفاً الروايات التي كانت تقرأها إمّا:

> كانت تلك الروايات مليئة بالعشق والعشاق، بالفتيات المظلومات اللواتي يتهافتن مغشياً عليهن في سرادقات مهجورة، بالخيول التي يسوقها ركبانها حتى الموت، بالأحراش المعتمة، والمغامرات الرومانسية، والعهود والتنهدات والعناق والدموع، بالسير في ضوء القمر وبالنبلاء الشجعان كالأسود، الوديعين كالحملان، الطيبين إلى درجة لا تصدق، الأنيقين باستمرار والذين يطلقون دموعهم في كل مناسبة كالنوافير.

وكان نقاد القرن التاسع عشر في أوروبا يضعون المرأة الكاتبة دون منزلة الرجل الكاتب. كان نيتشه أكبر معبّر في القرن التاسع عشر عن احتقار كتابة المرأة والكتابة الأخرى الموجهة إلى الشعب، واقترن احتقاره للمرأة باحتقاره للجماهير. كانت رؤياه لجمالية الرجل الفنان الفيلسوف البطل تصف إنساناً معذباً يقف وحيداً إزاء الثقافة الديمقراطية الشعبية الجديدة التي بدأت تكتسح العالم، والتي كان نيتشه يعتبرها ثقافة مزيفة وبالتالي مؤنثة.

لم يكن نيتشه وسواه من النقاد يَعْنُون هنا الثقافة المنبثقة عفوياً عن الجماهير ومن أفواه أبناء الشعب، بل عنوا الثقافة الموجهة إليهم: الكتب الإثارية، الروايات الغرامية، الأغاني والتمثيليات العاطفية، المسلسلات التي يقرأها الناس في ساعات الراحة، المجلات العائلية، القصص المليئة بالآلام والفراق والدموع، هذه كانت في رأيه ثقافة مؤنثة، لا تُجنّ مادة قوية ولا فكراً خلاقاً ولا علاقة لها بالأدب الذكوري الأصيل الذي يكشف عن سيطرة المبدع على أدواته الفنية وقدرته على الحكم الموضوعي على الأشياء.

وقد صادف هذا التيار الذي انطلق ضد الثقافة الجماهيرية وضد كتابة المرأة ظهور الحداثة في الغرب. وكان النقاد يرون الثقافة الجماهيرية Mass Culture التي كادت

تلتهم كل شيء وتجرف أمامها الأدب الجيد، على أنها رجعية وأنثوية، بينما كانت الحداثة في رأيهم تقدميةً، دينامية تشير إلى التفوق الرجولي.

ولكن الأدب النسوي كان يتزايد باستمرار فبرزت عندئذ مخاوف الرجل من الأدب الأنثوي وانتصب أمامه شبح الخسران المركب، خسرانه لسيطرته القديمة وخسرانه للحدود الراسخة التي كانت تحقق أناويّته ككاتب.

لقد كان خوف الرجل من بروز المرأة كشريك مماثل في الساحة التي احتكرها تاريخياً خوفاً حقيقياً استمر إلى أن أصبح واضحاً أنها معركة خاسرة. بعدها بدأ اقتران الثقافة الجماهيرية بصفة التأنيث يخف كثيراً إلى أن تلاشى نهائياً. لقد كان تعميم القول بأنوثة الثقافة الجماهيرية يعتمد على عرف قوي كان يستثني المرأة من صرح الثقافة العالية ويبعدها عن مؤسساتها ومراكزها الجادة، ولكن المرأة الغربية تمكنت من أن تجد لنفسها مستقراً وطيداً في عالم الكتابة والنقد والأدب والشعر وجميع فروع النمو والمعرفة، وحيال ذلك لم يكن للرجل بد من الاستسلام، وأصبحت المعركة الآن من ذكريات الماضي.

فكيف نقارن بين ما حدث عندهم وما يحدث عندنا؟

من البديهي أنه ليس بإمكاني إعطاء جواب كامل عن هذا السؤال المعقد فدعوني أجب عن هذا السؤال بجوابين فقط، أولهما سلبي وثانيهما إيجابي:

الأول يتعلق باللغة العربية ذات البلاغة الموروثة والبيان الناصع والنسج المتين والقوة الآسرة ـ أكاد أقول "الفحولة". في المثل الذي أود إعطاءه إنما أريد أن أري الأصدقاء الكرماء أن اللغة قد تتهافت على أيدي الرجال وفي محتوى رجولي رسمي أيضاً: فقد برهنت اللغة العربية التي عرفت في ماضيها جميع أساليب الإيجاز والإطناب والسجع والتنميق، برهنت في الثلاثين سنة الماضية على قدرتها على الامتداد الشاسع في معاني المديح والعز والعظمة والسؤدد والصفات البطولية التي بدأ الكتبة عندنا وكلهم من الرجال يكيلونها بالأرطال لأهل السلطة وأصحاب المال وكلهم أيضاً من الرجال، وذاك على أيدي الوصوليين من أهل الملق والمداجاة، حتى أنه لم يعد بالإمكان كتابة رسالة رسمية بلغة طبيعية لأي مسئول من البشر في هذا العالم العربي الكبير لكثرة ما اعتاد صاحبنا المسئول على لغة جديدة تتثنى وتتخلع لتجعل منه مخلوقاً نادراً ذا حول وطول وسيادة وريادة.

دعوني أقدم مثلاً أو مثلين من جريدة عربية صدرت حديثاً. قال الكاتب يخاطب أمين عاصمة البلد المعني:

> إليك أيها الأمين الأمين، تحية إعجاب وتقدير، تحية إخلاص ومحبة، تحية فخر واعتزاز، مبعثها جميعها شعور غامر بالعرفان بالجهد الرائع الذي بذلتموه في أمانة (هذه العاصمة) الكبرى التي زهت واختالت وبدت كعروس في ليلة زفافها ألقاً ووداعةً.

وهذه أخرى من إحدى الجماعات التي أرسلت إلى مسئول كبير: "أسمى آيات التهنئة

والتبريك." ثم وصفوا وطنهم بأن "هذا الوطن غدا على يديه محط أنظار العالم ومهوى أفئدتهم ومشد رحالهم ومهبط آمالهم يهتز نضرة ويتألق عظمة ويتفوق اقتداراً."

لقد بدأت هذه التقليعات تتسلق فوق الثقافة الشعبية التي هاجمها نقاد القرن التاسع عشر في أوروبا لتصعد إلى أكبر الرسميين في العالم العربي عن طريق الجرائد اليومية وفي الرسائل الخاصة.

فأي مستوى من الهبوط تعانيه اللغة العربية اليوم دون أن ينبري من ينقذها ويوقف هذا الطوفان الرديء؟ إنه لصحيح أنه يسير بمعزل عن الأدب الحقيقي الذي يكتبه الرجال والنساء، ولكن من يضمن أن لا يتداخل قليلاً قليلاً في لغة الكتابة الحقيقية؟ وإنه بلا شك دليل أكبر على أن في الثقافة العربية اليوم نوعاً من التراخي الذي يسمح بورود هذا الهذر الرجولي الذي يؤكد في مضمونه قوة السلطويين وهيمنة أصحاب المال والمراكز الكبرى على مصير الإنسان حتى أنه، أي الإنسان، يجد نفسه مسوقاً إلى ترضية هؤلاء بمثل هذا الملق المهين لإنسانية الكاتب والمتلقّي.

أما الناحية الإيجابية في مقارنتنا لوضعنا نحن بالموقف الأوروبي في القرن التاسع عشر من المرأة الكاتبة، فإن المرأة الكاتبة والشاعرة في العالم العربي لم تعان قط من مثل هذا الاحتقار ومن الإصرار على رداءة الأدب الذي تكتبه. بل على العكس، وجدت المرأة الكاتبة ـ من مي زيادة حتى سلوى بكر ـ ترحيباً كبيراً في العالم العربي. إنها لا تبدأ بالاصطدام بجدران الصمت الرجولي أو المقاومة وحتى الهجوم إلا عندما تتعدى الكتابة الإبداعية لتدخل في حقل من الحقول التي احتكرها الرجل تقليدياً. فلعلها عندئذ تلقى المواقف السلبية، ذلك لأن الخطر الأكبر الذي يشعر به الرجال بحدسهم هو أن هذه المرأة لم تعد مجرد كاتبة مبدعة بل تحولت إلى شيء آخر يحاول الدخول بقوة و نجاح إلى عالم الرجال.

غير أن المرأة العربية المثقفة، الكاتبة والشاعرة والأستاذة والعاملة في مجالات النشر والمجتمع الواسع قد دخلت إلى عالم الرجال، رغم ما قد ينالها من مقاومة أحياناً. ذلك لأنها، بمحض الغريزة الطموح وبمنطق الأمور، قد تجاوزت مجرد الأنوثة إلى مرتبة الشخص الكامل. أريد هنا أن أركز قليلاً على مفهوم "الشخص" أو Persona أو Person والتأكيد على أن أهم ما يجب أن تعرفه المرأة عن نفسها هو أنها شخص كامل. إن معنى الشخص الكامل يختلف عن معنى الإنسان. لكن قضية المرأة هنا كشخص تعني شيئاً مختلفاً. إن الجنين في رحم أمه إنسان، والمريض الموشك على الموت إنسان، والمجنون إنسان، ولكن مفهوم "الشخص" لا ينطبق على أي منهم.

غير أننا في هذه الكلمة لا نستطيع أن نتابع مفهوم الشخص في الحضارات الإنسانية وفي الحضارة الإسلامية ولا بإشكالية مفهوم "الشخص" في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ولا بد من اللجوء إلى تبسيط يفي بالمعنى المراد.

إن الشخص الكامل يتمتع بنظرة متماسكة للنفس وحيثية مكتفية بذاتها، والشخص الكامل يستطيع أن يتخذ القرارات ويتحمل المسئولية ويدخل في تجارب الحياة بثقة وحزم وشجاعة.

كان الرومان يعترفون بشخصانية الإنسان ما عدا العبيد، فالعبد عندهم لا يملك

جسده ولا اسم له ولا لقب ولا جذور ولا أملاك. وكان القانون الألماني القديم يلقّب الشخص بالـ Leibeiger أي ذلك الذي يملك جسده.

والواقع أن فكرة الشخص كانت من الأفكار الأولى التي عرفها الإنسان في أعمق أعماقه وبمحض الغريزة. غير أنها، في ظروف هذا العالم، راحت تنمحي من الذاكرة عندما بدأ البشر يستعبدون البشر. وعندما استُعبدت المرأة خسرت ذلك الإحساس الفطري بحيثيتها المستقلة، وتسلغل في أعماقها الشعور بالعجز والقدرة الناقصة وضرورة الاعتماد على صرح الرجل.

وأظن أن المرأة العربية في العصور الإسلامية الأولى كانت تتمتع إلى حد كبير بذلك الإحساس بأنها شخص قادر على الاختيار والرفض. تحضرني قصة عائشة بنت طلحة التي تزوجت ثلاث مرات ومات عنها جميع أزواجها، فلما مات الأخير وهو ابن عم لها كانت تحبه، ندبته واقفة، وفي هذا إعلان يومئذ أنها لا تريد أن تتزوج أحداً من بعده.

غير أن هذه الإرادة الحرة بدأت تنمحي كما أسلفت. وحتى الآن يجد الإنسان حتى بين المتعلمات من ترفض اتخاذ قرار بسيط دون موافقة الزوج. إن الاختيار والقدرة عليه من أولى علامات الحرية والشخصانية والمسئولية. ولا بد للمرأة العربية من أن تدرك أنها شيئان معاً لا ينفصلان: هي امرأة وهي شخص كامل، وتستطيع أن تقوم بدوريها بنجاح. إن كون المرأة شخصاً كاملاً قادرةً على الوقوف على رجليها ومعالجة أمور الحياة واتخاذ القرارات اليومية والخروج إلى العمل والاعتماد على الذات لا ينفي أبداً أن تكون في الوقت نفسه امرأةً كاملةً وزوجةً محبوبةً وأماً مسئولة وأختاً وصديقةً وقريبةً.

إن عالم المرأة الكاتبة اليوم مليء بالنساء اللواتي استطعن بلوغ الشخصانية الكاملة. ولعل نازك الملائكة أولى الكاتبات العربيات شرقي المتوسط اللواتي تمكنّ من ذلك. كانت تبرز الشاعرة العربية الحديثة فتكتب شعرها وتقرأه دائماً كأنثى رقةً وموضوعاً وموقفاً. وقد بدأت نازك سيرتها الشعرية تكتب شعر الأنثى الرومانسية هي أيضاً، ثم في نهاية الأربعينات إذ عثرت على طريقة كتابة الشعر الحر نضج شيء في داخلها. لا أريد أن أدخل في ذلك النقاش العقيم فيمن كتب الشعر الحر أولاً، فقد برهنّا أنا وسواي على أن نازك لم تكن أولى من كتبه، ولكنها كانت هي التي عرضته على العالم وناقشت مفهومه وخاضت معاركه الأولى وتلقّت إهانات الرجعية الشعرية بثبات وإصرار. ودفعة واحدة نضجت نازك. أمسكت بناصية القول ووثوقيته وأصبحت تتحدث بحجة وثقة ومنطق راجح.

وكان النثر الذي كتبته حول الشعر الحر وحول المرأة ووضعها المتردي في العالم العربي نثراً سؤددياً إذا صحت الكلمة. وكانت الحجة التي ساقتها لتبرهن على أن المرأة شخص كامل، دون أن تذكر كلمة شخص ودون أن تكون انتبهت إلى أنها كانت تدخل في قضية فلسفية مهمة، حجةً ماكنةً لم تزل حتى بعد أكثر من أربعين سنة في قمة الكتابة الثورية حول المرأة.

لقد تحدثت نازك الملائكة عن هذا في محاضرتين الأولى بعنوان "المرأة بين الطرفين: السلبية والأخلاق" ألقتها سنة ١٩٥٣ والثانية بعنوان "الازدواجية في المجتمع العربي" ألقتها سنة ١٩٥٤. وحتى الآن بإمكان هاتين المحاضرتين أن تقلبا مفاهيم الناس قلباً لأن المجتمع

العربي وجزءاً كبيراً من المجتمع العالمي، رغم تقدم الصراع النسوي ونجاحه، لم يصل بعد في مفهومه العام حول المرأة أبعد من مستوى الأفكار النيرة التي حفلت بها هاتان المحاضرتان.

لقد طلب مني عدد من الزميلات أن أتحدث عن تجربتي، وأنا لا أحب أن أستغل فرصة كهذه لأتحدث عنها. ولكن ما أريد قوله، ما لا بد من قوله، هو أنه لو أن رجلاً قام بربع العمل الذي قمت به في "مشروع الترجمة من العربية" (PROTA) لبنوا له المراكز وزودوه بكل ما يحتاج إليه، أنا متأكدة من هذا. نحن نعيش في عالم تسيطر عليه رجعية عجيبة تقف بيننا وبين إنجاز برنامج من أروع ما يمكن وأكثره إعلاناً عن حضارتنا: من مثل **المدينة الإسلامية في التاريخ؛ والمسلمون والإغريق؛ والعالم في أعين المسلمين من القرون الوسطى حتى اليوم؛ وشعراء نهاية القرن وتاريخ الشعب الفلسطيني في القرن العشرين.** عناوين ومخططات لكل منها ناشر كبير مستعد لنشرها وشعراء وأساتذة وباحثون مستعدون للتعاون معنا في إنجازها تضيع بين رسائل الطلب وصمت القادرين.

ولكن، في أرجائنا ربيعاً ناضراً من الثقافة الإبداعية التي تزداد يوماً بعد يوم. إنني كثيرة السؤال عن الأدب الجديد، فقد حل بي إرهاق عميق من أدب الفترات السابقة في هذا القرن، ولذا فإني، على عدم قدرتي الإنسانية على أن أخدم هذه المواهب الجديدة كما كنت أحب أن أفعل لو أن باليد حيلة، فإني أرقبها بفرح غامر تتكاثر أمام عيني وأرى كيف تبرز الوجوه الشابة المبدعة في كل مكان من هذا العالم العربي الواسع لتؤكد لي ولكم وللعالم أن الثقافة العربية أصيلة عريقة متجددة أبداً، وأنها ثقافة موحدة تبرهن على وحدة الأرومة والأصل ووحدة الرؤيا والمطلب، وأن هذه الأمة المنكوبة بمساعيها الكثيرة غنية غنى لا مثيل له بمبدعيها وتحمل بذور الخلق المستمر، وأنه لا بد لبذور الخلق هذه من أن تطلق نبتاتها في الحقول الأخرى المتاحة لعبقرية الإنسان، ومن هذه البذور الثرية أيضاً سيخرج نساء ورجال كثيرون يتعاونون متكافئين متكاتفين على إعادة بناء الجسور والصروح والقلاع التي هدمتها فواجع القرن العشرين.

تجربتي مع الذكورة

شريف حتاتة

في أواخر شهر يوليو الماضي عدت إلى القاهرة بعد إجازة قضيتها عند ساحل البحر هرباً من الحرارة الرطبة الخانقة التي أثقلت حياتنا خلال أسابيع متتالية. وجدت رسالة على آلة التسجيل الصوتية تذكرني بأنني وعدت مجلة **ألف** بمقال يتناول موضوع الجنوسة والكتابة الأدبية. ومنعاً للالتباس يجب إجراء نوع من التمييز بين "الجنس" و"الجنوسة". الجنس يتعلق بالجسد، أو العلاقات الجسدية. "الجنوسة" هي الصفات الثقافية والنفسية المكتسبة خلال الحياة نتيجة الانتماء لجنس معين وتفاعل هذه الحقيقة البيولوجية مع نظام المجتمع والذي يشكل ما يسمى بالذكورة أو الأنوثة.

لم تكن أمامي فسحة طويلة من الوقت لأنتهي من هذا المقال. لذلك في اليوم التالي جلست خلف مكتبي لأبدأ العمل. إلى جواري وضعت بعض الكتب، والملفات التي استخرجتها من قسم المكتبة الذي ألصقنا عليه لافتة صغيرة منقوشة بكلمة "المرأة". ثم بحثت عن كراسة جديدة من الورق أخذت أخط فيها بعض الأفكار، والملاحظات، مسرعاً بقلمي الجاف كأنني أحاول التغلب على الإحساس بفراغ مخيف، بالصفحات البيض تواجهني عارية.

مرت عدة أيام وبدأت أكتب مسودة أولى للمقال. ولكن عندما أنجزت ما يقرب من نصفها تملكني الإحساس بأنني إزاء واجب ثقيل، لست مستمتعاً ولا فرحاً بالجهد الذي أبذله فيه. وعندما يتملكني هذا الإحساس أدرك أن هناك خطأ ما فيما أقوم به. فبعد أن مرت السنين أصبحت أعتمد على أحاسيسي الدفينة. أتركها تغير اتجاهي، وتفكيري حتى إذا كان عقلي يقول إن الأمور سائرة بطريقة سليمة. هذه هي نتيجة عملية "تجنيسية" جديدة طرأت على حياتي. عملية "تفكيك" للذكورية بدأت منذ أربعة وثلاثين سنة، اخترقت الحاجز الأبوي الذي يفصل بين عقل وجسد الإنسان.

كان صوت مُلِح في داخلي يتساءل. ما القيمة في أن أكتب مقالاً عن "الجنوسة" يضاف إلى الكثير مما سبقت كتابته في هذا الموضوع دون أن يأتي بجديد؟ مرت السنين وأصبحت أبحث دون جدوى عن شيء جديد كُتِبَ في هذا المجال، أو في غيره من المجالات. ربما فقدت القدرة على الدهشة التي كانت عنديَ أيام الشباب، أو أن العلوم أصبحت وحدها القادرة على الإبداع في هذه الأيام بينما الإنسانيات لم تعد تجد إلا القليل الذي تستطيع أن تقوله؛ أم أن المشكلة تكمن في المسافة التي تفصل بين نظام التعليم، والحياة اليومية للناس، في التدريس الأكاديمي الذي جعلنا نفكر، ونكتب بطريقة فيها تجريد فيبعدنا عن إدراك الواقع الملموس، والعلاقات التي تربط بين عناصره المختلفة؟ كيف يمكنني أن أقدّم شيئاً يتفادى هذا التجريد، شيئاً ينبع مني أنا، وليس مأخوذاً عن غيري من الناس، شيئاً فيه سهولة الحياة، وتعقيدها؟

أمسكت بالأوراق التي كتبتها بخط اليد (فأنا للأسف لم ألحق بعصر الكومبيوتر) ومزقتها، ثم ألقيت بها في سلة المهملات الملونة المصنوعة من الجريد أحضرتها معي من الهند. بعد ذلك لم يكن أمامي سوى أن أعيد الكتب والملفات إلى مكانها في المكتبة، أن أنسى المراجع،والملاحظات التي سجلتها في الكراسة. هكذا وجدت نفسي أحملق مرة أخرى في الصفحات البيضاء تائهاً، باحثاً عن طريق أستطيع أن أسير فيه. فكيف يمكنني أن أكتب شيئاً في مجلة أكاديمية دون أن أستند إلى ما قاله الذين سبقوني، ودون أن أعتمد على مقتطفات مأخوذة من كتب للآخرين؟ أحسست أنني وحدي، منزوع السلاح، عاجز أمام ما أحاول أن أقدم عليه. تعلمت مثل غيري وفق نظام للتدريس كانت الأقواس، والمراجع، والهوامش فيه ملاذي من إعمال العقل بشكل مستقل، من تجربة أو خبرة لا بد أن أدفع ثمنها قبل أن أحصل عليها. وفي هذا النظام لا تعتبر خبرات العاديين من البشر أمثالي جزءاً من المعرفة أو قيمة يمكن أن تضاف إلى رصيد الفكر.

لكني بعد تفكير قررت أن أجازف: أن يتناول هذا المقال جانباً من حياتي، أن أكتب عن تجربتي مع الذكورة، أو بلغة أكاديمية أكثر دقة عن "الجنوسة الذكورية"، وما الذي فعلته بي خلال سنين طويلة عشتها في مجتمعنا الأبوي.

***

في اليوم السادس من شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣، وفي بداية النهار صعدت فوق السلالم الدائرية الضيقة خلف الشرطي الذي فتح لي باب غرفة الحجز في قسم بوليس قصر النيل، تلك الغرفة المدفونة تحت سطح الأرض، المليئة برائحة الهواء الفاسد، الطافحة بأجساد عشرات المجرمين العتاة، والقوادين، وتجار المخدرات، والشحاذين، والسكارى، والنشالين، الواقفين، والمقرفصين على أرضية من الأسمنت، ولا يوجد فيها سوى وعاء من الماء للشرب، ووعاء آخر للتبول والإخراج مليء بفضلات الرجال، التي قضيت فيها ثلاث ليال، ونهارين كنوع من التوديع نظمته لي السلطات بعد خمسة عشر عاماً عشتها في السجن.

سرت على قدمي في الشوارع المشمسة لضاحية "جاردن سيتي" الخضراء الجميلة، تبلل خضرتها نقاط الندى اللامعة، عاجزاً عن استيعاب حقيقة أنني أسير طليقاً في المدينة، تحت السماء الزرقاء المفتوحة، والأشجار تهمس في أذني، ومعي أطفال المدارس السائرون في طريقهم، وكأنه بعد سنين الغياب في زنازين السجن فقدت القدرة على الإحساس.

كان سني خمساً وعشرين سنة في تلك الليلة الصيفية الصافية التي أغلق فيها اليوزباشي ممدوح سالم (الضابط في البوليس السياسي آنذاك، ورئيس الوزراء تحت حكم السادات) باب الزنزانة عليّ في سجن الحضرة بمدينة الإسكندرية. وكان سني أربعين سنة عندما وضعت "الكلابشات" حول يدي، وسرت تحت حراسة مشددة لأستقل القطار عند أقصى جنوب الصحراء الغربية في رحلة الألف كيلومتر من سجن "المحاريق" حتى سجن مصر تمهيداً لإطلاق سراحي بعد أن انتهت مدة الحكم بالأشغال الشاقة الذي صدر عليّ.

بعد خروجي من السجن بثلاثة شهور حصلت على وظيفة في وزارة الصحة. وجدت نفسي في غرفة بجوار المراحيض، والغرفة كالزنزانة لا تفترق عنها، والمراحيض رائحتها في أنفي لم تغادرها. فبدا لي وكأن حياتي لم تتغير.

في الغرفة خمسة مكاتب، وخمسة أشخاص. خلف كل مكتب يجلس شخص متفادياً النظر إلى الآخرين. مكتبي أنا كان أصغرها، وأقدمها تشقق فيه القرص فتنغرس شظاياه الخشبية في أصابع يديّ.

الوجوه الجالسة في الغرفة أو الداخلة إليها فيها خضوع شاحب، ما عدا وجهها هي يطل من خلف مكتبها هالة من الشعر الأبيض الفضي، وعينان سوداوان تشعان بالبريق مثل الحجر الثمين، وملامح مليئة بالحياة، والأحاسيس.

كانت تنتمي إلى عالم آخر، غير هذا العالم الساكن، الكئيب. وكذلك أنا جئت إليه من عالم غريب. قالوا عنها إنها تزوجت مرتين، وطلقت مرتين، إنها امرأة تكتب ضد التقاليد. قالوا عني إنني متمرد، متآمر وخطير.

نظرت إليها، فنظرت إليّ. تحدثت إليها، وتحدثت إليّ. خرجنا من باب الغرفة. سرنا إلى جوار النيل، وصعدنا أعلى المدينة. سبحنا في البحر. تعانقت أجسامنا تحت الشمس. مرت سنة عشنا فيها سوياً ثم تزوجنا.

***

وجه أمي يطل من فوق الجدار. نظرة عينيها متأملة، فيها عمق. أنفها مستقيم. شفتاها الممتلئتان مضغوطتان في حزم. وجه مليء بالقوة، مليء بالحزن. لم أكن أدرك ما كان يعنيه لها كونها امرأة. لم أعرف من هي إلا سنوات بعد أن سرت وراء نعشها، إلا يوم أن أحسست أنها غابت إلى الأبد.

أنا وهي لم نقترب .. شيء ما حال بيننا. ابنة الأسرة الإنجليزية لقنتني نظامها، وحرصها على العمل. لم تحتضني إلا مرة واحدة، يوم أن زرتها وأنا هارب. احتضنتني وبكت. أصبحت جاداً لا أعرف الدفء أو الضحك. منذ سن مبكر أقمت حول نفسي قوقعة أو أقامتها هي. مع ذلك أنا مدين لها بالكثير فلم تكن امرأة مستسلمة. لم أقل لها ذلك في حينه. والآن فات أوانه. مرت السنين قبل أن أتعلم كيف أنطق.

عندما كان سنها ستاً وخمسين سنة تزوج أبي امرأة ثانية فبحثت لنفسها عن عمل. وجدته في مدرسة تلقّن الأطفال مبادئ اللغة الإنجليزية ونطقها. في أسرتنا بفضلها اعتُبرَ العمل شرفاً للمرأة أو الرجل. وأصبحت المساواة بين الجنسين مسألة لا تحتاج إلى الجدل. لذلك بدا لي أنه لا توجد عندي مشكلة تتعلق بالذكورة أو الأنوثة إلى أن التقيت بالمرأة ذات العينين السوداوين والشعر الأبيض وتزوجتها.

***

كان اسمها نوال السعداوي. طبيبة، وكاتبة وأم لطفلة سنها سبع سنوات. ظلت هذه الحقائق محلقة عند أطراف وعيي بها. كان الشيء الذي يشغل بالي هو هذه المرأة، حبها، ودفؤها، وحماسها الذي لا يفتر، مثل شحنة من الحياة حقنتها في جسمي يعاني من إرهاق السنوات.

كنت نحيلاً، أسمر اللون حرقتني شمس الصحراء، وأكثر صمتاً مما كنت في مطلع الحياة. لم تكن قامت بيني وبين النساء سوى علاقات محدودة: لحظات من الحب الرومانسي، أو الجنس، اختطفت ما بين سنين السجن والنفي، والهروب والاختفاء.

أيام الشباب ذهبت مثلها إلى كلية الطب، ومارست علاج المرضى في عنابر المستشفيات. كنت ممارساً لمهنة تضرب بجذورها الأبوية في عمق التاريخ، وتفصل بين العقل والجسم في تعاملها مع الناس: مهنة لم يكن فيها مكان للنساء سوى كممرضات، أو مساعدات للأطباء، والأطباء الرجال يتسلطون باسم علمهم الذكوري، ووضعهم الأبوي الأعلى اللذين مارساهما منذ آلاف السنين. كنت أدرس أجسام النساء تحت مسمى "علم التوليد، وأمراض النساء" باعتبارهن جهازاً تناسلياً للإنجاب ينقصه البظر المحاط بالإهمال لأن اللذة

الجنسية في النساء تعتبر رجساً من عمل الشيطان. أما الأمراض النفسية في النساء فكانت تعالج بواسطة أطباء يطبّقون معارفهم "الفرويدية" الذكورية في فهمهم لنفوس المرضى من النساء، هذا الفهم الذي كان يختفي وراءه عداء مستتر لجنس النساء، أو تعاطف أبوي إذا ما اتسعت آفاقهم إلى حد ما.

الآن عندما أستعيد وجوه النساء اللاتي كنا نقوم بالكشف عليهن، ووصف العلاج، فإنني أندم لما كان يجري بيني وبينهن من حوار.

***

في أحد أركان البيت الذي أقمته في بلدتي واسمها "القضابة" وقعت على صورة أخذت لي بعد تخرجي من كلية الطب. في العينين نظرة تطل إلى شيء بعيد، وفي الملامح غضب يختلط بالتصميم كأنني اتخذت قراراً هاماً صرت أتطلع معه إلى الأفق البعيد.

كان عمري ثلاثاً وعشرين سنة عندما اقتنعت أن المهنة تحاصرني في حدودها. ألقيت بنفسي في المعارك السياسية التي اشتعلت بعد الحرب العالمية الثانية. بحثت في الكتب الماركسية عن طريق مختلف للحياة. من بين الأشياء التي اطلعت عليها كتابات تقول إن المرأة تعاني من القهر لا بسبب الطبقة فحسب، ولكن أيضاً لأنها ولدت امرأة تخضع لتسلط الرجال. وجدت كتاباً لإنجلز اسمه **أصل العائلة، والملكية الخاصة، والدولة**، درس فيه كيف نشأت هذه المؤسسات، وكيف قادت في التاريخ إلى فرض القهر على النساء. كما وصف **البيان الشيوعي** الذي أصدرته "الدولية الأولى" كيف تباع المرأة في سوق الزواج لأعلى مشترٍ، وكيف تسمح الدعارة للرجال بأن يمارسوا الجنس خارج الزواج مع الحفاظ على الأسرة كوحدة اقتصادية واجتماعية يستند إليها بنيان المجتمع البورجوازي.

هذه الكتابات التي تعرضت لقهر النساء كانت مهمة. لكن الحركة اليسارية المصرية التي كنت منضماً إليها لم تولها أي اهتمام. ظلت النساء بالنسبة إليها قوة من قوى الصراع الوطني ضد الاستعمار، وبقي الموضوع محاصراً في هذا الإطار، مع بعض الإضافات عن حق العمل للنساء، وإجازات الولادة، وحضانات للأطفال. لم تدخل علاقات "الجنوسة" بين الذكور والنساء ميدان الصراع السياسي. ظل كل ما هو شخصي في حياة الناس بما فيه الأسرة، والعلاقات بين الرجال والنساء مسألة خاصة لا تدخل في الاهتمامات السياسية.

هكذا تم الفصل بين الخاص والعام، أي بين الخاص والسياسة. فكانت النتيجة سيطرة الفكر الأبوي على الحياة بشقيها الخاص والعام. تركت السياسة لتتحكم فيها قلة من الرجال يملكون السلطة، والمال، ولعدد قليل من النساء يتم اختيارهن بواسطة الرجال ذوي النفوذ ليعملن تحت إمرتهم، في أعمال ثانوية، وفي إطار الفكر، والبرنامج السياسي للنظام المستمر في قهر النساء.

عندما التقيت بنوال السعداوي كان هذا هو جزءاً من المتاع السياسي الذي حملته معي بالإضافة إلى ثقل الخمس عشرة سنة التي عشتها خلف القضبان مع رجال لم يكن بينهن نساء، مع مسجونين سياسيين، ومجرمين، وحراس.

كان عالمي هو النضال السري حيث تختزن العواطف، والأفكار في أغلب الأحيان داخل أعماق الإنسان. هكذا تجف الأرض التي يمكن أن تنبت فيها الأحاسيس والكلمات لتخترق السدود وتعبر عن نفسها في انطلاق. تحولت الثورة على الأوضاع الظالمة إلى عالم مجرد قائم على تقسيمات، وحسابات تصبح فيها النفس، أي يصبح فيها الإنسان الفرد غير ذي موضوع. النساء: أي الزوجات، والعشيقات، والأمهات، والأخوات يشتعلن في الخيال

في لحظات المعاناة،أو الرغبة ليسقطن من جديد في حالة تشبه النسيان.

عندما التقيت بنوال ربما كنت أكثر استعداداً من غيري من الرجال للتعامل مع مرحلة جديدة في الحياة. علمتني أمي أن أقدّر مكانة النساء. عشت حياة متغيرة، متطورة على الدوام، أتنقل فيها من مكان إلى مكان. تعودت أن أخاطر، أن أتعامل مع الجديد، والمجهول.

كان يوجد بيني وبين نوال اتفاق ضمني على كوننا شريكين متساويين ولم نشعر أن مسألة المساواة هذه محل نقاش تحتاج إلى أن نتداول حولها. لكنني لم أدرك أن زواجي من امرأة تصر على حقوقها، وعندها تصميم، مسألة أعقد مما بدا لي. كنت غافلاً عن حقيقة هامة وهي أن "الجنوسة" أي التكوين الثقافي والنفسي الذكوري (أو الأنثوي) الذي يشكله المجتمع، ويصبه في الإنسان له تأثير في كل جانب من جوانب حياتنا. إنه مغروس في أعمق أعماق التفكير والإحساس.

***

في تلك الأيام لم أكن سمعت كلمة "فيمينزم" التي يطلق عليها البعض في بلادنا العربية تعبير "النسوية". وعلى أية حال حتى لو سمعتها في ذلك الوقت لما كانت لتعني لي الكثير.

لكن سرعان ما اكتشفت أنها تعني بالنسبة لنوال ألا تتنازل عن حقها في أبسط الأشياء. في البداية وجدت صعوبة في تقبل هذا الإصرار في أمور بدت لي بلا أهمية. ثم مرت السنين وأصبحت أدرك أن طريق التنازلات الصغيرة اليومية تقود الكثيرات من النساء اللائي حاولن شق طريق مستقل إلى فقدان حقوقهن، والخضوع للقهر الذي يمارسه المجتمع، وتمارسه الأسرة عليهن.

دارت الصراعات الأولى في حياتنا الزوجية حول مسائل تتعلق بالحياة اليومية. كيف يمكن تقسيم الأعمال المنزلية بيننا حيث كنا نحن الاثنين منشغلين بحياتنا خارج البيت. مضت عدة سنوات قبل أن نتمكن من الاهتداء إلى نظام يتسم بالمرونة المطلوبة وفي الوقت نفسه يراعي حقوق وحياة الطرفين. هكذا عندما كانت تنشغل نوال بالكتابة كنت أقوم بطهي الطعام. وإذا ذهبت أنا لحضور اجتماع تقوم هي بغسل الأواني، والأطباق. أما تنظيف البيت فكنا نوزّع مسئوليته بالتناوب مع إعطائي أنا حملاً أكبر عندما يحتاج الأمر إلى مجهود إضافي. عندما كان طفلانا صغيرين كنت أشارك مع نوال في توفير الرعاية التي يحتاجان إليها. فإذا غاب أحدنا عن البيت بسبب العمل، أو السفر، أو الإقامة خارج البلاد، أو دخول السجن جزاء المعارضة التي كنا نبديها نحو سياسات النظام كان الآخر يقوم بسد الفراغ.

كنا نتشاور كأسرة في كل المسائل المتعلقة بحياتنا. لم نكن نهمل رأي بنتنا، أو ابننا بحجة أنهما صغار. ربيناهما على اتخاذ القرارات وتحمل المسئولية منذ السنين الأولى للحياة. فمثلاً عندما فكرنا ـ نوال وأنا ـ في إنجاب طفل جديد ناقشناهما في الأمر. فقال ابننا وكان سنه خمس سنوات "على شرط ألا يكون ولداً حتى لا أرغم على دخول الجيش."

في الوقت نفسه بدأت ألتقي بالنساء اللائي أقامت نوال علاقات معهن في مختلف المجالات وفي عدد كبير من البلاد. أصبحت أقرأ الكتب التي تتناول حياة النساء، والعلوم، والفنون المرتبطة بهن. كما كنت أحضر الاجتماعات والمؤتمرات النسائية معها، وأشارك في المناقشات، أو أقدم بعض المساهمات المكتوبة. ولكن في أغلب الأحيان كنت أكتفي بالاستماع، حتى أفهم واقع هذا العالم الجديد الذي انفتح أمامي.

بالتدريج تطور الحوار بيني، وبين نوال ليشمل مختلف نواحي الحياة. ونتيجة هذا الحوار، وخطوة بعد خطوة خرجت من القوقعة التي كنت أحيا فيها، قوقعة الصمت، وعدم التعبير. كما أصبحت أتحاور مع غيرها من الناس، ومن بينهم النساء اللاتي كنا نلتقي بهن في مختلف المناسبات. هكذا نما فيَّ ذلك الجزء الذي يمكن أن نسميه "الجزء الأنثوي". أصبحت أهتم بتلك الأمور الحميمة التي يعتبرها الكثيرون من "المفكرين" بلا أهمية، رغم أنها تلعب دوراً كبيراً في تشكيلنا. أصبحت أنقب في أعماقي لأفهم ما يدور فيها، ولأقترب بذلك من إدراك "الآخر"، والتعامل معه بتلقائية جديدة. أخرجت إلى النور والعلانية الكثير مما كان مدفوناً في الخفاء. وفي كل ذلك لعب الحوار مع نوال دوراً كبيراً. وهو حوار لم يتوقف يوماً خلال أربعة وثلاثين سنة.

***

عندما تزوجنا كانت نوال كاتبة معروفة إلى حد كبير. وكنت أنا قد مررت بتجارب كثيرة وثرية حولتني من طالب مجتهد، متفوق في دراسته، وطبيب ناجح في مهنته، إلى ثائر يواجه المخاطر ويقتحم تجارب لم تكن على باله. فعرضت عليها أن أحكي لها عن جوانب من حياتي لعلها تجد فيها مادة تستفيد منها في كتاباتها.

هكذا في إحدى الأمسيات جلسنا على جانبي منضدة في حجرة المكتب التي تعودنا أن نعمل ونقرأ فيها. أمامها وضعت رزمة صغيرة من أوراق الصحف الرخيصة كانت تحب الكتابة عليها. وأمامي وضعت شريطين وجهازاً للتسجيل، وبعض الملاحظات التي دونتها في كراسة. ومنذ تلك الليلة لم نتوقف عن هذه الجلسات، أتحدث فيها إليها، فيجري قلمها فوق الأوراق بخطها المتموج الصغير.

تتابعت الليالي، ليلة وراء ليلة أحياناً حتى الفجر دون أن نشعر بسريانها إلى أن مضى ما يزيد عن ستين ليلة. وفي إحدى الأمسيات، وضعت القلم إلى جوارها ونظرت إليّ ثم قالت "عندي الآن ما يكفيني."

بعد تلك الليلة عدت إلى القراءة. أسمع حفيف قلمها فوق الأوراق، وأتساءل أحياناً ترى ما الذي تكتبه. ولكني أظل صامتاً. مرت ثلاثة شهور وفي صباح أحد الأيام رأيتها وهي تلملم أوراقها وتضعها في ملف لونه برتقالي، أوثقته برباط من المطاط. وفي الليل بعد أن انتهينا من وجبة العشاء قامت إلى حجرة المكتب وعادت تحمل الملف. قالت "انتهيت من الرواية. ألا تريد أن تقرأها؟"

تركتني ونامت. وبقيت أنا جالساً أمام الأوراق، أقرأ فيها باستغراق لم أخرج منه إلا عندما تسرب ضوء الفجر خلال الستائر. كان اسم الرواية التي كتبتها **الغائب**. أعجبت بها كثيراً، ولكن في الوقت نفسه أصابتني بإحساس من الإحباط المتواري، فلم أجد فيها شيئاً مما رويته لها عن حياتي.

لما سألتها قالت "لا أستطيع أن أكتب إلا ما هو نابع من حياتي. أنت وحدك القادر على كتابة ما رويته لي من أحداث وتجارب."

قلت: "لكني لا أجيد الكتابة .. ربما في السياسة ... "

فسألتني: "هل حاولت أن تكتب رواية في الماضي؟"

قلت: "لم أحاول."

قالت: "إذن من أين تعرف أنك لا تجيد الكتابة؟"

قلت: "ليست لدي الموهبة اللازمة."

قالت: "لكن عندما استمعت إليك وأنت تحكي لي عن حياتك أحسست أنك فنان."

لم آخذ ما قالته مأخذ الجد. لكنها ظلت تسألني وتلح عليّ حتى أشرع في كتابة قصة تتعلق بحياتي. لكن كان ردي دائماً "لا داعي للمحاولة. لن أجني شيئاً من ورائها."

لم تيأس. بين الحين والآخر تفاجئني بالسؤال. وتحت إلحاحها وربما من باب الفضول أيضاً جلست في إحدى الأمسيات أمام الأوراق. كتبت أربع أو خمس صفحات، ولكن بعد أن قرأتها ألقيت بها في سلة المهملات.

ظللت أتهرب من سؤالها. مرت الأيام وفي ليلة من ليالي الصيف كنت جالساً قرب النافذة أستمع إلى المدينة تأتيني أصداؤها وأنا سارح. فجأة قمت وجلست خلف المكتب ثم أخرجت رزمة من الورق المسطر وضعته إلى جواري. بقيت ساكناً سارحاً في تلك اللحظة من حياتي التي استيقظت فيها على خطوات ترددت في الليل الصامت، فأدركت أنني محاصر.

أمسكت بالقلم. تعثر في البداية ثم أخذ يجري فوق الأوراق. الكلمات تتدفق مني كأن حاجزاً في داخلي انهار. كأن بيني وبين الأوراق نشأ حوار صامت. أصبحت أجلس كل ليلة خلف مكتبي ساعات. وبعد سنتين انتهيت من أولى رواياتي. سميتها **العين ذات الجفن المعدني**. كانت مستوحاة من تجربتي الطويلة خلف القضبان.

منذ تلك الليلة كتبت خمس روايات، وكتابين في أدب الرحلات، وسيرة ذاتية في ثلاثة أجزاء.

وفي رأيي أن الرجل لا يستطيع أن يكتب سيرة ذاتية بصدق، وشجاعة، إذا ظل عاجزاً عن اختراق القوقعة الذكورية التي تحول دون رؤية أعماقه. كما أنه في كل كتاباتي تلعب المرأة دوراً مهماً لا كموضوع وإنما كذات فاعلة.

سميت سيرتي الذاتية **النوافذ المفتوحة** وفيها تحتل علاقة الحب، والصداقة التي عشناها أنا ونوال مكانة خاصة لأننا حاولنا دائماً أن تُبنى على المساواة، والفهم المتبادل.

حياتي ... الكتابة

بثينة الناصري

حياتي كانت محطات سفر.. وأنا أقلب الصور التي أحتفظ بها.. أجدني مرة ألقي نقود التمنيات في فونتانا دي تريفي في روما ومرة أحتضن طفلاً إسبانياً على قمة جبال سيرانيفادا أو أتسكع على أبواب كهوف الغجر في سكرامنتو بغرناطة.. هذه صورة لي أجلس على سور ميدان فسيح بصوفيا، وفي صورة أخرى أتدثر بالفراء أمام خلفية من العشب الأخضر في يوركشاير.

وها أنا ذي في جزيرة تركية أقود عربة يجرها حصان.. أنظر للكاميرا وأبتسم.. أما هذه الصورة ففي مرسيليا أداعب فيها قطة سوداء أليفة تتمشى على الساحل.

صور.. صور.. صور.. كل ما تبقى من محطات السفر.

في الشطر الأول من حياتي.. حينما كان وطني العراق منطلقاً لأسفاري كنت أطير بجناحين إلى العالم الواسع.. وكم كان قريباً.. بضع ساعات في الطائرة أو في قطار الشرق السريع أو إذا كان لديك الوقت والمزاج تأخذ السيارة تخترق جبالنا المزروعة بالفاكهة والفستق إلى تركيا فأوروبا.

كنت أيامها أؤمن بأن كل بلاد الله وطن لي.. كنت أقول عن نفسي أني مخلوقة كونية غير محدودة بوطن بل أنتمي لكل ما في الكون من سماء وأرض وما بينهما.

ولكن الآن أعرف كم كنت واهمة.. عرفت ذلك عندما أوجدت لي بيتا خارج حدود العراق.

فمنذ ثمانية عشر عاماً قضيتها في مصر لم يعد للسفر محطات.. لم يعد نصب عيني سوى محطة واحدة "بغداد" هي المكان وهي الزمان وهي الحلم الذي أشد إليه الرحال كل عام.

ما عاد يعنيني أي مكان آخر في العالم إلا في وقوعه على مرمى خطوط طول وعرض.. بغداد.. السفر صار كلمة مرادفة لبغداد.. لم أعد أرنو لسماوات العالم.. هناك سماء العراق أجمل.. وأرضه أرحب وماؤه أعذب كما أن وجوه أهله اكثر ألفة وطيبة.. لم أعد أرغب أن أسمي نفسي كونية.. يكفيني أن أظلّ عراقية.

ولكن هل أستطيع حقا أن أظلّ عراقية؟

هل الانتماء بالاسم أو بالفعل والتفاعل؟

يؤرقني أني حين ذهبت إلى الوطن بعد الهول الأخير وبعد غياب ثلاث سنوات

فوجئت أن العراقيين شاخوا فجأة.. حتى ابني عمر بدا أكبر مني وقد غزا الشيب رأسه وهو لم يغادر العشرينات من عمره.. كان كل من حولي يبدو مهدما ظاهريا ولكن شيئا من قوة خفية كانت تصلب عودهم.. مثل نخيل العراق الذي أطاحت قنابل الشرعية الدولية برؤوسه واحترق سعفه ولكن جذوعه ظلت شامخة تستمد نسغ الحياة من جذورها الممتدة عميقاً وبعيداً في أرض الوطن. كنت بينهم ـ وياللخجل ـ زائرة ترفل بالصحة والحيوية والجهل حتى أني لم أستطع أن أجيب على سؤالهم الأبدي "أنتم يا من في الخارج.. متى ينتهي الحصار؟" هذا العام فوجئت أنهم جنبوني مشقة الإجابة المراوغة.. لم يطرح أحد هذا السؤال ربما يأسا.. ربما اكتشفوا أننا الذين في الخارج مثلهم لا نعرف متى يرفع الحصار.

وسرعان ما تنتهي الزيارة وأجدني في السيارة المغادرة ألوح لأهلي الذين أخلفهم متجذرين بأرض العراق وأعود سابحة في فضاء آخر بجذوري المقطوعة التي لم أعرف أن أغرسها في أرض أخرى.. ويعذبني سؤال: هل أظل مثلهم عراقية؟ أنا التي لم تر ما رأت عيونهم ولم تمتحن بمحنة الوطن؟

منذ أول قصة كتبتها في درس تعبير عربي في المدرسة الإعدادية حين أهدتني مدرسة اللغة العربية كتاب **زقاق المدق** مشرعة نوافذ على عالم ساحر جديد.. حتى آخر قصة كتبتها منذ أشهر وأكتنزها مثل بخيل يكتنز جوهرة نادرة.

من أول إلى آخر ما كتبت.. يخيل لي أني كتبت كل شيء عما لا أعرفه.. ولم أكتب شيئا عما أعرفه.

أغلب شخوصي رجال من بيئات لم أعشها: عسكري أمريكي في قاعدة هومستيد عشية حرب أكتوبر؛ مهاجر ألماني إلى تل أبيب؛ سائق على خط القاهرة/ السويس؛ مدرب كلاب في سيرك؛ سكير في فندق رخيص؛ جائع يشارك كلاب الحي في وليمة صناديق الزبالة؛ صياد سمك في نهر دجلة؛ جندي ذاهب إلى الحرب؛ آخر راجع منها؛ لاجيء في أحد معسكرات وكالات الغوث؛ سجين فاقد الذاكرة؛ مخبر بوليس يتعقب طريدته؛ وآخرون ممن تحتشد بهم قصصي.. حتى آخر قصة كتبتها "لماذا لا نذهب إلى البحر كثيراً؟": قتلت الأم مبكرا وتتبعت تقلب الحياة بأولادها الاربعة.

لماذا أرتدي قناعاً يخفي ذاتي كلما أمسكت قلماً؟ لا أدري.. عندما أتأمل مسيرتي أجدني عشت حياتي كما أردت.. عشت الحياة أكثر مما كتبت عنها.. سافرت وتجولت وعبرت محطات كثيرة واتخذت قراراتي المصيرية بنفسي.. عشت كوارث مستحيلة لكني في كل مرة أنهض واقفة على قدمي من جديد أقوى مما كنت.. لماذا إذن كنت أضع أقنعة مغايرة في كتاباتي؟ لا يمكن أن تكون مسألة الرقابة الذكورية في العائلة فحسب.. رغم أن ذلك كان واقعا لا أعتقد أن الكثيرات من الكاتبات العربيات نجون منه.. فالرجل في البيت كان يرغب أن يطلع على كل ما أكتب قبل أن ينشر.. وأمي تبعث إليّ من بغداد بقصة رومانسية نشرتها في إحدى المجلات العراقية مع ملاحظة مستعجلة تتوسل فيها إليّ ألا اكتب بعد ذلك في المواضيع "المخجلة".. حتى وأنا في هذه السن تجعل أمي من نفسها وصية عليّ.

لقد أفلتت مني أخيراً.. بعض القصص التي تروي بعض اللحظات الإنسانية بين الرجل والمرأة تلميحا حينا وتصريحا حينا آخر.. فلا يعقل أن أبلغ هذه السن ولا أستطيع أن

أعبر عن أهم علاقة يرتكز عليها الكون.

ولكن المفارقة أنني حين كتبت قصة "تل أبيب ٢٠٢٤" في عام ١٩٧٤ وذكرت مواقع داخل تل أبيب مثل "كافتريا فراك، ١٣١ شارع دزنكوف" وكاسيت كافيه ملتقى الأدباء والصعاليك الإسرائيليين ومخزن "بات أدم" في شارع دزنكوف أهم شوارع تل أبيب.. لم يسألني أحد من القراء من أين عرفت كل ذلك كما أني حين وضعت جملا عبرية في حوار بين طيارين إسرائيليين في قصة "سيناريو فيلم صامت" لم يتساءل أحد هل أعرف العبرية أم هل استعنت بقاموس؟ ولكن حين نشرت قبل سنتين قصة "الليلة الاخيرة" والتي أصور فيها لحظات لقاء أخير بين امرأة ورجل استحالت لسبب ما الحياة بينهما.. حدث هرج ومرج في الوسط الذي أعيش فيه.. وتداول القصة حتى من لا يقرب القراءة وتحدث البعض عن "الصدق" في التعبير الذي لابد أن يكون نابعا من "تجربة" وبدأ بعض المعارف من الرجال يراني بعيون جديدة.

رغم ذلك تظل الحقيقة أني لم أكتب شيئا عن حياتي التي عشتها فعلا.. بالتأكيد عكست قصصي بعض الخبرات.. بالتأكيد كان في كل شخصية من شخوصي "حتى الرجالية" شيء مني ولكني حقاً لم أكتب قصة واحدة مستقاة من حياتي.. كان بعض لمحات حياتي يبدو أشد خيالية من أن يوضع في قصة من طراز القصص التي أكتبها.. بعضها كان حافلاً بصدف عجيبة قد تفقد مصداقية أية قصة مكتوبة.. بعضها كان أشد ميلودرامية مما يحتمل الخيال.

.....

أتذكر ثلاثة بيوت صغيرة في الأعظمية تشمخ في شرايين رأسي بذكريات في كل منحني وزاوية منها.

البيت الأول شرقي الملامح.. غرف تحف بباحة تتوسطها شجرة. غرفة منها تعلق في ذاكرتي كنا نجلس فيها أيام الشتاء حول المدفأة النفطية نشرب الشاي ونأكل الكستناء المشوية. وعلى هذه المدفأة جربت أولى خيبات الأمل. وضعت سلة صغيرة من البلاستيك ـ كانت لعبتي المفضلة ـ فذابت والتصقت بقاياها على سطح المدفأة. إحساس بالخسارة لا يوازيه سوى خسارتي حين أردت بعد سنوات أن أعطي حماماً لعروستي الوحيدة التي حزت عليها بعد طول حرمان فتشققت وتلفت. من هذه الغرفة في البيت الشرقي كنت أرقب الجداول التي يصنعها المطر في الباحة. وقد تردد هذا المشهد في أكثر من قصة. كان هناك السلم المتآكل الذي يأخذك إلى السطح.. كان صعوده وأنا صغيرة أول مغامراتي إذ لم يكن له سور.

البيت الثاني.. أذكره بوعي أكبر حيث قضيت فيه أيام الدراسة والمراهقة والشباب. كل ركن فيه مجبول بتاريخي.

على هذه السلالم الصغيرة المؤدية إلى البيت. جلست مع زينب أولى صديقات الدراسة، نلعب بعرائسها وقطها المدلل الذي كانت لا تفارقه لحظة، وعندما اضطرت عائلتها فيما بعد للسفر إلى بلاد أخرى أودعتني "تيكو" قطها الرمادي المدلل الذي جرب التشرد عندنا حتى فقد ذيله في حادثة موجعة.

هنا شجرة المشمش التي كان يحلو لي أن أتسلقها وأجلس بين أفرعها أطالع قصصا وأنا ألتهم ثمار المشمش الناضجة.

هذه الصالة التي جلست فيها النسوة متحلقات حول أمي وهي تلد آخر أطفالها ومشهدنا ـ أختي وأنا ـ نتقافز على سريرنا نتصايح بفرح "ولد.. ولد".

هذا البيت.. لم يعد قائما إلا في الذاكرة التي تحتفظ بكل هندسته وتفاصيله. لقد هُدّ منذ سنوات وقام مكانه منزل صنع سكانه ذكريات خاصة بهم.

البيت الأخير: مشهد أول قصة حب مستحيلة. حين مشيت في الشارع المؤدي إليه بعد عشرين سنة. كانت أشجار النارنج تميل بثمارها البرتقالية على حوائط الجيران شموساً ناضجة خشنة الملمس كنت تجدها في كل الحدائق العراقية. أتذكر حين كنا نختطفها صغارا. نضعها في جيوبنا ونختبىء خلف جذوع الأشجار أو عطفات الشوارع لنستحلب عصيرها الذي لا يقاوم. نمتصه ونحن نطبق أجفاننا بقوة لشدة لذع العصير وهو يرتطم بألسنتنا وأسقف حلوقنا.

ينفتح الباب الذي لم أطأه منذ عشرين عاماً. أتلمس الجدار الداخلي القريب من الباب. تتعثر أصابعي في تعاريج "أحبك" مازالت محفورة في الجدار. كان قد خطها بمفتاح البيت قبل أن يسلمني إياه. ويحمل حقيبته ويجتاز الباب والفناء الخارجي دون أن يلتفت. هذا ما أذكره منه الآن بعد عشرين عاما.. ظهره المنتصب ورأسه المرفوع بكبرياء مجروحة وحقيبته ممسوكة بثبات. لم ينس أن يضيف الهمزة على الألف والشدّة على الباء والكسرة تحت الكاف كعادته في الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة. كانت "أحبك" الكلمة الأخيرة في سطور الحكاية التي انتهت قبل عشرين عاما. وهي آخر كلمة أنهت قصة "لماذا لا نذهب إلى البحر كثيراً؟" التي نشرتها قبل فترة وجيزة.

وهل كان مصادفة أن أجعل المرأة في قصة "الليلة الاخيرة" هي التي تغادر حبيبها الذي وقف في نافذة البيت يرقب ظهرها وهي تبتعد دون أن تلتفت إلى الوراء؟

.....

لماذا أكتب؟

لم أسأل نفسي هذا السؤال. الكتابة فعالية لا أستطيع أن أحيا بدونها. ربما أنقطع سنوات عنها، لكنها تظل كامنة في شراييني تنتظر لحظة التفجر. لحظة الانفجار هذه متعة تفوق كل المتع التي خبرتها لأنها تجمع بين لذتين: عقلية وحسية. إنها لحظة ميلاد وموت وبعث.. لحظة خلق. حين أكتب.. يتوقف الكون حولي عن الدوران ويبدأ عالمي الداخلي في التخلق. عندئذ أكون أنا في إهاب واحد: الخالق والمخلوق. العوالم التي خلقتها لم تكن غريبة كثيراً عن عالمنا. إنها إما عوالم شبيهة بعالمنا المحيط وإما عوالم شبيهة بعالم النفس الداخلي بهواجسه وخيالاته وجنونه، وقد زحمتها بأشخاص عاديين. أجريت على ألسنتهم حوارات شتى وجعلتهم يتصرفون بنزق أحياناً أو بحكمة، بيأس أو بحبور وأمل. هل كانوا نسخاً مكررة مني؟

أريد أن اقول لا. ولكنهم قطعا ينطوون على أجزاء مني أوجدتهم أحياناً في مواقف

صادفتي أو كان يمكن أن تصادفني. وقد تصرفوا جميعاً أفضل مني. بعضهم حقق أحلامي. أحياناً كنت أقول لنفسي: "كان يجب أن أقول كيت وكيت" بعد أن ينقضي الموقف بخيره أو بشره.

ولكن شخوصي يقولون ما يريدونه ويمضون.

لا أحب أن يسألني أحد عن الأنوثة والذكورة في الكتابة. ولم أشغل نفسي يوماً بهذه المسألة فعندما تبدأ عملية الخلق يتحول الخالق إلى كائن لا ينتمي إلى جنس بعينه، لكنه يبدع إناثاً وذكوراً. ولكن هل لهذا الخالق الارضي أن يتجرد حقاً من جنسه وموروثاته الثقافية والاجتماعية المرتبطة بهذا الجنس أو نقيضه؟

في مجموعتي **موت إله البحر** (١٩٧٧) قصة بعنوان "رجل وامرأة" لم أكتبها بتصور أو تخطيط معين. ولكني أردت أن تلتقي امرأة برجل في ظروف مشابهة. ومثل أغلب قصصي، بدأت القصة بهذه الفكرة فاذا بها تتخذ مساراً آخر وتتلبس برؤية معينة ربما لم أقصدها ولكنها تعبر عن واقع أؤمن به.

كانت المرأة بائعة هوى ـ وهي مهنة أعتبرها قمة استغلال المرأة ـ متقدمة في السن تقف في منتصف ليل شتوي بارد تحت مصباح في شارع يكاد يخلو من المارة تنتظر زبائن لن يأتوا في هذه الليلة.

والرجل سائق سيارة أجرة عاكسه الحظ أيضاً في تلك الليلة، فزبائنهما نوعية واحدة من مخلوقات ما بعد منتصف ليالي المدينة: السكارى الذين لا يلحظون تقدم المرأة في السن ولا يحصون نقودهم حين يدفعون اجرة السيارة.

إذن يلتقي الرجل والمرأة في ليلة كساد. تستقل المرأة السيارة وتتجول بها عبر شوارع المدينة دون أن تلتقط زبوناً. في ومضات تأخذنا إلى خلفية كل منهما، نعرف أن كليهما "مستغَل ـ بفتح الغين" من قبل رئيسه في العمل: المرأة من قبل القواد الذي تعمل لحسابه ولا تجرأ أن ترجع إليه دون نقود، والرجل من قبل صاحب السيارة الذي يحاسبه كل ليلة حين يعود بالسيارة حساباً عسيراً. بعد لحظات "الفضفضة" بينهما يحس الإثنان بالتعاطف والألفة، فيعرض عليها الرجل أن يكون زبونها لهذه الليلة كما كانت زبونته، وفي المقعد الخلفي للسيارة تتم الصفقة. ولكن حين ينتهيان تصر المرأة أن تأخذ أجراً في حين يصر الرجل على أن ما ناله منها يوازي إجرة تجوالها بالسيارة. ينشب بينهما جدال يتطور إلى عراك بالأيدي تنتصر فيه قوة الرجل العضلية فيدفعها لتسقط وسط الشارع تولول في حين ينطلق هو بالسيارة مبتعدا: "ضحك وهو يبتعد لكن ضحكته جمدت. تلاشت حتى صارت غصة. أراد أن يعود ينفض عنها التراب ويقول معتذراً: كان يومي منحوساً أيضاً. التفت إلى الخلف: كانت مكومة على الارض تلطم صدرها. تردد برهة. ظل يلتفت.. حال بينها الليل".

برمز غير مقصود تعكس هذه القصة وضع المرأة في مجتمع يضطهد الرجال والنساء ولكن المرأة تُضطهد مرتين: من المجتمع مرة ومن الرجل "المضطهَد ـ بفتح الهاء" هو الآخر مرة ثانية.

على مدى حياتي الأدبية لم أكتب قصصاً بهذا المعنى سوى مرتين أو ثلاث فأنا غير معنية بالكتابة عن وضع المرأة في المجتمع. ما يعنيني هو وضع البشر كمخلوقات جديرة

بالرثاء. فنحن نولد رغماً عنا ونموت رغماً عنا وبين الولادة والموت نعيش حياة متخبطة محاولين أن نتمسك بالسنوات القليلة المرصودة لنا بين مصادفة الولادة ومصادفة الموت.

حين أتأمل ما قلته أكتشف أني فشلت فشلا ذريعا في كل ما عشت من أجله من مولدي حتى موتي المؤجل، فشلت في أن أكون مواطنة عالمية حين اكتشفت أني مشدودة إلى وطني لا استطيع أن أنتمي إلا إليه ولكن حتى في هذا أخشى أني فشلت أن أكون أكثر جدارة بالمواطنة مع أصغر نخلة عراقية اهتزت من ارتجاج الارض وهي تتلقى القنابل التي ألقيت عليها من سماء الشرعية الدولية وظلت تتشبث بجذورها وترابها العراقي.

على المستوى الاخر فشلت في أن اعيش قصة واحدة ممكنة ومريحة.. هل كان من الضروري التمادي دائماً فوق احتمال القلب وإلى الحدود القصوى للعقل؟

ولكن تظل الكتابة ملاذاً أخيراً.

قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد:
دراسة في تاريخ النصوص

نصر أبو زيد

تتعدد الزوايا التي يمكن لنا مناقشة قضايا المرأة من خلالها، خاصة مع تعقد البنية المجتمعية المعاصرة من جهة، ومع تشابك العلاقات بين المجتمعات في العصر الحديث من جهة أخرى. ولقضية حقوق المرأة أبعادها الاجتماعية والثقافية والفكرية داخل كل بنية مجتمعية، كما أن لها أبعاداً ذات طبيعة إنسانية تتجاوز حدود البنية المجتمعية الخاصة. يضاف إلى هذا التشابك والتعقد بعد خاص في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، هو بعد "الدين" الذي مازال يمثل مرجعية شرعية وقانونية مستمدة من مرجعيته الأخلاقية والروحية. ومنذ بداية ما يسمى بعصر النهضة العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر وقضية "تعليم المرأة" أولاً، ثم "تحريرها" من التقاليد البالية الراكدة التي تعوق حركة المجتمع بأسره ثانياً، تحتل أولوية في سلم المهام النهضوية العاجلة. كان رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) - الشيخ الذي كانت مهمته في باريس أن يؤم أعضاء البعثة العسكرية في الصلوات وأن يفتيهم ويرشدهم في شئون دينهم - معجباً أشد الإعجاب بالمرأة الباريسية المتعلمة، بل والمتبرجة ما دامت تحافظ على عفتها. يقول في ختام كتابه عن باريس **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة."

وهكذا جعل الطهطاوي واحدة من واجباته الدينية والوطنية الدعوة إلى تعليم المرأة. فكتب **المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين**. ومن رفاعة الطهطاوي يتسلم الراية محمد عبده (١٨٤٨ - ١٩٠٥) فقاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) ثم الطاهر حداد (ت: ١٩٣٠) وجميعهم انطلق - كما سنرى - من المرجعية الدينية ذاتها التي يستند إليها خصوم المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق كما في الواجبات.

ولا شك أن العودة مجدداً لمناقشة قضايا المرأة في العالم العربي والإسلامي لا ينفصل عن نمو الظاهرة التي يطلق عليها أصحابها عادة اسم "الصحوة الإسلامية" بينما يسميها البعض الآخر "الإسلام السياسي"، وتسمى في الإعلام الغربي "الأصولية الإسلامية". وأياً كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في تسمياتها المختلفة؛ فإن حضورها يمثل حضوراً مركزياً في إثارة الأسئلة التي كنا نظن جميعاً أن خطاب النهضة قد قدم الإجابات الحاسمة لها، خاصة تلك الأسئلة التي تتعلق بحقوق المرأة في الشريعة الإسلامية.

ولعلنا نكرر هنا ما هو معروف للكافة من أن أزمة الوجود العربي التي بلغت ذروتها في هزيمة يونيو/حزيران ١٩٦٧ تمثل بداية نقطة المراجعة والمساءلة لكل ما كان ثابتاً ومتفقاً عليه سياسياً واجتماعياً وثقافياً وفكرياً، هكذا بدأت حركة المساءلة على جميع المستويات

والأصعدة، وهي حركة لم تتوقف ولا نظن أنها ستتوقف؛ لأن توابع الهزيمة مازالت تتوالى وتتواتر بشكل حاد. فما كاد الوعي العربي يستوعب الهزيمة، ويظن أنه قادر على احتوائها والتعامل معها - أكتوبر ١٩٧٣ - حتى اكتشف أن مزيداً من الهزائم يترصده: اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، وتفتت الجبهة السياسية العربية - اجتياح بيروت - حرب الخليج الأولى - عاصفة الصحراء أو حرب الخليج الثانية - اجتياح الجنوب اللبناني - مفاوضات السلام - مدريد - أوسلو - غزة وأريحا، إلخ. وقد أفضى تواتر الهزائم هذا إلى إيقاظ النعرات العرقية الطائفية وبعثها من مرقدها؛ فاتخذت شكل النعرات القُطرية على المستوى السياسي، واتخذت على المستوى الاجتماعي أشكالاً أخرى يندرج فيها اضطهاد الأقليات بالتهميش تارة وبالاستبعاد تارة أخرى. وفي جميع الأحوال، ينشط خطاب سلطوي قاهر عاجز عن الإنصات ورافض للحوار، يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ويزعم لنفسه مرجعية عليا مستمدة من السماوي المقدس. وسواء كان الخطاب سياسياً أو اجتماعياً، فالمحصلة هي استبعاد الفرد - رجلاً وامرأة - وقهره، وفي هذا القهر يقع قهر مضاعف على المرأة والطفل معا.

إذا تجاوزنا الواقع العربي إلى الواقع الدولي فقد أدى اختفاء الثنائية القطبية - بتفكك دولة الاتحاد السوفيتي وانتفاء التعددية في النظام العالمي - إلى "الديكتاتورية" الأمريكية. إن نظاماً عالمياً ثنائي القطبية يظل - رغم عيوبه التي تتمثل أساساً في الاستقطاب والتكتل - أفضل بكثير من نظام أحادي لا يسمح بأي قدر من المناورة، ولا يقبل بأقل من الإذعان الكامل لإرادة الديكتاتور الأمريكي. ولكي يعطي النظام الديكتاتوري الجديد غطاءً إيديولوجياً مشروعاً يبرر انفراده بقرار إدارة العالم أعلن "نهاية التاريخ" وانتهاء عصر الإيديولوجيا والدخول في عصر "الكوكبية". وقد أفضى هذا الوضع الجديد إلى حالة من الفوضى ناتجة بالمثل عن انتهاء عصر اليقينات وبداية التساؤلات الكبرى، وتمثلت تلك الفوضى في ظهور ما كان كامناً ومضمراً من الصراعات الطائفية والعرقية في المجتمع الدولي ككل، لا في المجتمعات التي كانت تعرف باسم مجتمعات "النظم الشمولية" فقط. إن المغزى الثقافي والسياسي لمفهوم الوحدة الأوروبية، وخاصة بعد تحقيق السوق الأوروبية المشتركة، يتضمن معنى "التسوير"، أي إيجاد سور حاجز بين الشعوب الأوروبية والشعوب غير الأوروبية. تسقط الأسوار داخل أوروبا، ويتسع حلف شمال الأطلنطي، من أجل حصار العالم الثالث خارج الأسوار، وذلك من أجل مزيد من التحكم في مقدراته واستغلال ثرواته الباقية. في هذا السياق يصبح مفهوم "الشرعية الدولية" هو شرعية مصالح الشمال ضد مصالح الجنوب؛ فيتم حصار العراق بعد تدميره وليبيا وسوريا بدعوى تحدي الشرعية الدولية ومساندة الإرهاب، ويتم الصمت عن ممارسات الكيان الصهيوني الإرهابية والمتحدية للقرارات الدولية ضد الفلسطينيين واللبنانيين.

هذه الحالة الدولية تساهم دون شك في تغذية الوضع العربي بمزيد من الطائفية العرقية التي لا تجد متنفساً لها في منازلة الخصم الفعلي الحقيقي - التخلف والديكتاتورية والهيمنة الأمريكية الصهيونية - فترتد على ذاتها، وتتحصن بأوهامها. ففي السياق الدولي الذي تم فيه صك مصطلح "صراع الحضارات"، كما تم فيه إعلان الإسلام عدواً للغرب، لا سبيل أمام المسلمين - بفعل هذا التحدي - إلا الالتفاف حول ممثلي الخطاب الإسلامي الذين لا يكتفون بإشعال نار الغضب الجماهيري ضد الغرب السياسي الإمبريالي، بل يشملون بهذا

الغضب مجمل الحضارة والثقافة والتراث الإنساني المستوعَب فيما يسمى "الحضارة الغربية". وبعبارة أخرى يمكن القول: إذا كانت الهزائم العربية المتوالية قد أثارت من جديد طرح أسئلة "الهوية" و"التراث" و"الخصوصية" من منظور عرقي طائفي في الغالب، فإن الحالة الدولية تساهم في تعميق هذا المنظور.

(أ) الأسئلة الجديدة: أين نحن منها؟

والعالم الآن مشغول بقضايا تتجاوز كثيراً مسائل تعليم المرأة وخروجها للعمل ومساواتها للرجل ومسئوليتها الاجتماعية ككائن بشري مستقل، ليس قادراً فقط على المشاركة في اتخاذ القرار، بل قادراً على القيادة والإنجاز. في هذا السياق الذي بدأت المرأة فيه تتحرر من مسألة نديتها للرجل، وتحاول التعبير عن هويتها "المستقلة" عن هوية "الرجل"، والمساوية لها في نفس الوقت، مازلنا نحن مشغولين بمسألة مدى كفاءة المرأة وأهليتها للتمتع بحق الطلاق، أو لاعتلاء منصة القضاء، أو مدى أهليتها للمشاركة الفعلية المستقلة في الحياة السياسية. ورغم أن عمر الحركة النسائية العربية يناهز قرناً من الزمان أو يزيد، ورغم أن منصب الوزارة صارت تشغله المرأة في بعض الأقطار العربية، بالإضافة إلى اعتلاء المرأة منصة القضاء بالفعل في تونس والأردن واليمن وسوريا ولبنان، فإن الأمر يبدو في الخطاب العام في مصر الآن كما لو كنا نعيش بداية عصر النهضة.

كان أمراً مفاجئاً أن تصدر إحدى محاكم الأحوال الشخصية المصرية - ومفاجآت تلك المحاكم صارت في السنوات الأخيرة أكثر من أن تحصى - حكماً يلزم أستاذة جامعية متخصصة في بحوث الذرة أن ترضخ لرغبة الزوج في الإنجاب، ولو على حساب التضحية بعملها البحثي ودورها التعليمي في الجامعة. وفي مبررات الحكم استند القاضي إلى ما تصوره هو مهمة المرأة، ودورها الأساسي الذي اختصره الحكم في الزواج والأمومة: "إن الحياة الأسرية للزوجة تأتي في الأهمية الأولى" وكانت الزوجة قد هجرت زوجها بعد زواج دام خمس سنوات بعد خلافهما على مسألة الإنجاب، حيث أصرت الزوجة على عدم الإنجاب خوفاً على الجنين من تأثير الأشعة والمواد الكيماوية التي تتعامل معها في المعمل.[1] لم يدر بخلد القاضي أن اختلاف الزوجين حول مسألة الإنجاب لا يمكن حلها بحكم قضائي يطالب الزوجة بالإذعان، كما لو كانت كائناً بيولوجياً بلا إرادة أو اختيار. كان يمكن للقاضي أن يخير الزوجة بين تحقيق رغبة الزوج أو الطلاق، ونفس الأمر كان يمكن أن يوجه للزوج، لأن عقد الزواج ليس عقد إذعان. لكن يبدو أن هذا المفهوم "الاستعبادي" لعقد الزواج هو المفهوم الذي ينطلق منه القاضي بوصفه مفهوماً إسلامياً. ليس مما يشغل بال القاضي الدور الذي تؤديه الأستاذة الجامعية في مجالي البحث والتعليم، وهو دور يعلو في قيمته وأهميته التفرغ للزواج والإنجاب. وليس مما يؤرق القاضي من الإسلام سوى الرضوخ لأقوال بعض الفقهاء الذين أنتجوا فكرهم في سياق اجتماعي تاريخي، سادت فيه تقاليد أدمجت في الإسلام قسراً وعنوة. لا يؤرق القاضي وضع التخلف الذي يعانيه العالم الإسلامي اليوم في مجال المعرفة العلمية والتعليم. ويبدو أنه لم يتابع النقاش حول أزمة البحث العلمي في مصر، وهو النقاش الذي أثير أولاً في سياق زيارة الدكتور أحمد زويل لمصر والاحتفالات التي أقيمت

لتكريمه بمناسبة حصوله على إحدى الجوائز العلمية في الولايات المتحدة حيث يعمل، ثم احتدم في سياق التفجيرات النووية التي قامت بها كل من باكستان والهند، وتوالت سلسلة من المناقشات التي لم تلبث أن هدأت، ليدخل المتناقشون في دوائر أخرى من المناقشات.

إن القوانين المنظمة لحركة المجتمع، خاصة في مجال الأحوال الشخصية، ما تزال تستند إلى مرجعية "الشريعة"، دون أن تصاغ الشريعة صياغة قانونية منضبطة لا تسمح إلا بقدر من الاجتهاد في تنزيل النص القانوني على الواقعة المنظورة أمام القاضي. ودون تحقيق الصياغة القانونية الدقيقة المنضبطة تلك سيظل القضاء في مصر - في مجال الأحوال الشخصية بصفة خاصة - بناءً هشاً رخواً يخضع أمر الأحكام فيه لاتجاه تفكير القاضي المتأثر حتماً بالمناخ الاجتماعي والسياسي العام.

لكن ماذا عن صلاحية المرأة لتكون قاضياً؟ حصيلة النقاش من جانب المؤيدين والمعارضين تستند في مجملها إلى أقوال الفقهاء. المعارضون يستندون إلى إجماع "الجمهور" - المقصود أغلبية الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة - أن المرأة لا تصلح للقضاء؛ إذ تعتبر الذكورة شرطاً أساسياً، فالقضاء فرع من "الولاية" أو "الإمامة"، وكلاهما يشترط "الذكورة". المؤيدون يستندون إلى محمد بن جرير الطبري - المؤرخ والمفسر والفقيه - وإلى ابن حزم الظاهري، وكلاهما - إضافة إلى موقف الخوارج - يقول إن الذكورة ليست شرطاً لتولي القضاء، ومن حق المرأة أن تمارس دور القاضي كالرجل سواء بسواء. البعض يقف موقفاً وسطاً بين المتحمسين والرافضين، فيرى استناداً إلى الموقف الذي اتخذه الفقهاء الأحناف أن أهلية المرأة للقضاء تقاس على أهليتها للشهادة، وعلى ذلك يجيزون أن تتولى المرأة شئون القضاء، ولكن في غير الجنايات (الحدود والقصاص). لكن الاعتماد على أقوال السلف يتم تبريره من جانب الرافضين والمتحفظين بحجج تستحضر الفروق "الطبيعية" بين المرأة والرجل بوصفها فروقاً أزلية أبدية، من مثل عاطفية المرأة وضعفها مقابل عقلانية الرجل وقوته، أو من قبيل أن عمل المرأة في السلك النيابي - الممهد وظيفياً لاعتلاء منصة القضاء - يتطلب أحياناً الانتقال إلى مكان الجريمة في الأماكن البعيدة النائية في أوقات متباينة من الليل والنهار، الأمر الذي يمثل مشقة لا تتحملها المرأة من جهة، ويتعارض مع واجباتها الأسرية والعائلية من جهة أخرى.(٢)

وقد كان متوقعاً من أعلى سلطة دينية في البلاد أن تكون في جانب المتحمسين لعمل المرأة بالقضاء، لا أن تكتفي بمجرد الموافقة غير المتحمسة. ولكن الواضح أن الإمام الأكبر يتبنى موقف المعارضين، استناداً إلى نفس الحجج التقليدية التي تقيم التمييز بين الرجل والمرأة على أساس طبيعي. في حوار معه بدأ فضيلة الإمام الأكبر بإعلان عدم وجود نص في القرآن أو السنة يحول بين المرأة والوصول إلى منصة القضاء. وكان هذا البيان الواضح كافياً، لكن فضيلة الإمام استطرد مبيناً الصعوبات العملية ومعوقات التقاليد التي لا تسمح للمرأة بالعمل بكفاءة في سلك النيابة العامة. وحين تساءل المحاور في صيغة التقرير: "نفهم من ذلك أن هذا رأي شخصي لشيخ الأزهر، وليس نابعاً من الشرع؟" أجاب الشيخ على الفور: "ولكنه مبني على قواعد فقهية وأصولية مستمدة من الدين." هكذا سحب فضيلته بيده اليسرى ما سبق له أن أعطاه باليد اليمنى، والمحصلة النهائية أن خطاب الاستنارة وقع في جب تبرير "التقاليد" بمبررات شرعية تغطي تشوهاتها "الذكورية".(٣) تأخذ

"التقاليد" عادة اسماً تتجمل به هو "التراث"، الذي أصبح هاجساً ملحاً منذ الهزيمة الكبرى. ومع نمو تيار "الإسلام السياسي" صار "التراث" شريعة، وتوحدت الشريعة بالدين ذاته.

(ب) مصطلح "الشريعة" بين "الفقه" و "الدين"

يميز كثير من الباحثين بين مفهوم "الشريعة" ومفهوم "الفقه"، على أساس أن الشريعة تشير إلى القواعد والمبادئ الكلية الموحى بها من الله عز وجل في حين يمثل "الفقه" الاجتهادات البشرية لعلماء المسلمين في مختلف العصور والأرجاء في تنزيل المبادئ على الوقائع الفعلية. وهذا تمييز دقيق في ذاته ولا غبار على صياغته من حيث الشكل. وإنما تتمثل المشكلة الحقيقية في معايير التطبيق في مناقشة قضية بعينها، حيث يتم الاستشهاد عادة بالآراء الفقهية السابقة كما لاحظنا في الأمثلة التي ناقشناها فيما سلف. وحين يتساءل متسائل عن طبيعة القواعد والمبادئ الكلية التي تمثل مضمون مفهوم كلمة "شريعة" تتم الإشارة إلى مفهوم "المقاصد الكلية"، رغم أن تلك "المقاصد" ليست سوى استنباطات علماء أصول الفقه خاصة أبو حامد الغزالي وأبو إسحاق الشاطبي. وبعبارة أخرى نجد أن مفهوم "الشريعة" يشير على مستوى التطبيق إلى التأويلات والاستنباطات البشرية.

ولعل منشأ الالتباس أن مفهوم الشريعة أو مصطلح "الشريعة" ليس واضحاً؛ لأنه لم تتح له مناقشة حرة كاملة من منظور معرفي خالص. لقد ساد اعتقاد فحواه أن الإسلام "عقيدة وشريعة"، أي أنه مكون من جزءين يمكن الفصل بينهما، وإن كانا متكاملين. الجزء الأول هو العقيدة كما تتمثل في الإيمان بالله الواحد الأحد وملائكته وكتبه ورسله، وباليوم الآخر والبعث والحساب والجنة والنار وبالقدر خيره وشره. والجزء الآخر المكمل للعقيدة، لأنه منبثق عنها، هو "الشريعة" كما تتمثل في منظومة الأوامر والنواهي التي تنظم السلوك الفردي والاجتماعي للمؤمنين، كما تنظم علاقة الجماعة المؤمنة بالجماعات الأخرى، سواء داخل المجتمع الواحد كما كان الحال في مجتمع يثرب الذي كان يضم اليهود والمشركين إلى جانب المسلمين أو بين المجتمعات المسلمة وتلك غير المسلمة. هذا هو الفهم المستقر والاعتقاد السائد بين المسلمين عوامهم وعلمائهم، وهو اعتقاد غير قابل للنقاش أو التساؤل؛ لأنه في نظر الأغلبية الغالبة من "الثوابت" الإيمانية التي يتعرض من يحاول فتح باب النقاش حولها للطعن في عقيدته وإيمانه وإخراجه كلية من زمرة المسلمين.

ولا بأس من الاعتقاد الفكري أياً كان ما دام لا يلتبس بيقين الإيمان الديني داخل النفس، ولكن الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين أن الاعتقاد بوجود "شريعة" بمعنى القوانين والتشريعات المعروفة في المجتمعات الحديثة، بل ومساوية لها من حيث النِّدِّية وأرقى منها من حيث الكفاءة أفضى إلى خلق حالة من اضطراب المفاهيم، تداخلت مع عاطفة الإيمان الديني، فصارت الفكرة عقيدة دينية، وصارت "الشريعة" بهذا الفهم هي الوجه الآخر للعقيدة، ولا يكتمل الإسلام إلا بهما معاً. من هنا صار تطبيق الشريعة مطلباً ملحاً؛ إذ بدونه تفقد المجتمعات المسلمة صفة "الإسلامية" وتصبح مجتمعات "جاهلية". تلك هي المقولة التي صاغها أبو الأعلى المودودي في سياق الصراع السياسي الطائفي في الهند عشية

الاستقلال، والذي أفضى إلى سعي المسلمين الهنود للانفصال وتأسيس دولتهم التي صارت باكستان. وقد تلقف الفكرة وأشاعها في العالم العربي المفكر المصري سيد قطب في سياق مشابه، هو صراع "الإخوان المسلمين" في مصر مع حركة "الضباط الأحرار" حول اقتسام السلطة السياسية بعد نجاح الحركة في طرد الملك وحل كل الأحزاب السياسية باستثناء "الإخوان المسلمين" والانفراد بالحكم. هكذا لم يعد الإسلام/العقيدة كافياً، وصارت "الشريعة" مكوناً جوهرياً من مكونات الإيمان الديني.

لكن هذا الرباط الوثيق المحكم الذي جعل من "الشريعة"، أو بالأحرى من القوانين الفقهية، عقيدة وديناً لم يكن من صنيع المودودي، وإن كان المودودي هو الذي أعطاه الصياغة المتداولة الآن في الخطاب الديني معتدله ومتطرفه على السواء. إنما منشأ ذلك الفهم يرتد في الحقيقة إلى الربط بين مفهوم "الخلافة" السياسي وبين الدين، وهو الربط الذي تولد في سياق النقاش الذي دار في العالم الإسلامي بعد أن قام الكماليون الأتراك في نهاية الربع الأول من القرن العشرين بالفصل بين السلطنة والخلافة أولاً، ثم قاموا بإلغاء منصب الخلافة إلغاءً كلياً بعد ذلك. في سياق هذا النقاش اختلطت الأطماع السياسية في شغل المنصب - الذي صار خالياً - بالمعارك الفكرية التي دارت بين مؤيدي القرار - مثل علي عبدالرازق صاحب **الإسلام وأصول الحكم** - وبين معارضيه - وعلى رأسهم محمد رشيد رضا صاحب **الخلافة أو الإمامة العظمى** - إلى درجة أن مؤسسة "الأزهر" في سبيل تأييد مطامع الملك فؤاد في ارتقاء عرش الخلافة أقامت محكمة تفتيش ضد علي عبدالرازق وكتابه، انتهت بالحكم على الرجل بالكفر، ولم تكتف بفصله من منصب القضاء، بل وحرمته من ألقابه العلمية بأن سحبت منه شهادة "العالمية". في هذا السياق تبلور مفهوم "الدولة الدينية"، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو المفهوم الذي ما زال يمثل بؤرة الصراع الفكري منذ تأسيس حسن البنا - تلميذ رشيد رضا - لجماعة "الإخوان المسلمين" في مصر ١٩٢٨.

من أجل فتح باب النقاش - المغلق - حول مفهوم "الشريعة" وعلاقتها بالدين/الإسلام من الضروري العودة إلى ما يسمى مجال التداول الأصلي للألفاظ والعبارات، وهو المجال السابق على تحولها إلى مفاهيم ومصطلحات محملة بثقل الصراعات التاريخية - الاجتماعية السياسية - وتعبيراتها الفكرية والثقافية وما تحدثه من تراكمات دلالية. ولعل من شأن هذه العودة التحليلية أن تكشف بعض جذور الخلط الذي يعاني منه الخطاب الديني المعاصر. والقرآن الكريم هو دائماً مجال التداول الأصلي لكل ما اندرج فيما بعد في منظومة - أو بالأحرى منظومات - الفكر الإسلامي من خلال طبقات التفسير والتأويل التي كونت المفاهيم وصكت المصطلحات. وردت مادة "شرع" في القرآن الكريم خمس مرات فقط: مرة في صيغة الوصف وفي موقع الحال "شُرَّعا" ـ وصفاً لظهور الحيتان يوم السبت لبني إسرائيل، (الأعراف: ١٦٣) ـ ومرة في صيغة المصدر وفي موقع المفعول "شرعة"، ومرة واحدة فقط بالصيغة المتداولة الآن "شريعة". بالإضافة إلى ذلك وردت المادة مرتين في صيغة الفعل، والمعنى في الحالتين هو إظهار "الدين"، بعد أن كان خافياً غير معروف، فالله سبحانه هو الذي "شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى" (الشورى: ١٣).

والأصل في الاستخدام اللغوي لكلمة "شريعة" مأخوذ من شق الطريق إلى الماء

لتشرب الدواب، ومن هنا سميت المواضع التي تنحدر الدواب إلى الماء منها "الشريعة" و"الشراع" و"المشرعة". ويكون معنى أن الله "شرع لكم من الدين"، إلخ أنه سبحانه "أظهر لكم طريقاً، وشرع لكم منهاجا." لذلك يسخر القرآن من المشركين؛ لأنهم يتصورون أنهم على الطريق الصحيح، وهم في الحقيقة في ضلال "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله" (الشورى: ٢١).

ومن الطبيعي أن يكون الدين "شرعة" بمعنى "المنهاج" والطريق والصراط الذي يسير عليه الإنسان. ولذلك فالدين واحد في حقيقته وأصله، رغم اختلاف الناس الذي هو من طبائع الأمور. ولا يجب أن يُحلَّ الاختلافُ بالتقاتل والصراعات الدموية، إذ على اليهود اتباع توراتهم، وعلى النصارى اتباع إنجيلهم. يقول الله: "وكيف يُحَكِّمونَك وعندهم التوراة فيها حكم الله." ويقول "وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله." وليتبع المسلمون كتابهم "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء لجعلكم أمة واحدة" (المائدة: ٤٣، ٤٧، ٤٨) على التوالي. قال المفسرون: "الشرعة: الدين، والمنهاج: الطريق، وقيل: الشرعة والمنهاج جميعاً الطريق، والطريق ههنا: الدين" انظر: **لسان العرب**. وعلى ذلك فقوله تعالى مخاطباً محمداً عليه السلام "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" (الجاثية: ١٨) هو أمر باتباع الطريق وسلوك "الشريعة" التي أقامه الله عليها، لا سلوك شرائع الأهواء التي يتبعها المشركون "الذين لا يعلمون." ومعنى ذلك أن الشرك "شريعة" من الأمر، والإسلام "شريعة" أخرى من الأمر، كما أن اليهودية "شريعة" والنصرانية "شريعة"، والعادات والتقاليد "شريعة" كذلك.

ليس في القرآن إذاً تمييز بين "عقيدة" و"شريعة"، بل الشريعة هي الدين في الاستخدام القرآني، وقد ظل هذا الاستخدام ماثلاً حتى عصر ابن رشد الذي يرى أن البرهان و"الشريعة" أختان في الرضاعة، والمعنى واضح أنه يقصد بالشريعة "الدين" لا الأحكام. وفي الخطاب الصوفي تنعقد المقارنة دائماً بين "الشريعة" و"الحقيقة"، ويتم التمييز بينهما على أساس أن "الشريعة" "تنزيل" يعتمد بناء الحقيقة فيها على "النقل"، بينما تعتمد "الحقيقة" على المعاينة والمشاهدة من خلال "المعراج" الصوفي. وإنما وقع التمييز بين "الشريعة" و"العقيدة"، واستقل مفهوم "الشريعة" بالأحكام القانونية في سياق المشكلات التي سبق الإشارة إليها في العالم المعاصر. صحيح أن بعض المطالبين بقيام دولة دينية تعتمد على تطبيق أحكام الشريعة يميزون – نظرياً على الأقل – بين "الشريعة" و"الفقه"، أو بين "الثابت" و"المتغير" في بنية النظام القانوني الإسلامي، لكن هذا التمييز يفضي في النهاية إلى حصر مفهوم "الشريعة" الواجبة التطبيق في العقوبات – الحدود – التي ذُكرت في القرآن الكريم، مثل "قطع يد" السارق والسارقة و"جلد" الزانية والزاني، بالإضافة إلى عقوبة "الرجم" للمحصنات من الرجال والنساء، وهو أمر لم يرد له ذكر في القرآن، كما لم يرد ذكر لعقوبة "جلد" شارب الخمر. قيل عن عقوبة "الرجم" أنها وردت في آية منسوخة التلاوة، لكن حكمها محكم، وهو أمر يصعب تقبله بسهولة، خاصة مع عدم تقبل نقد المرويات التي تزعم أن النبي أقام مثل ذلك الحد على إحدى النساء، أو على مناقشة احتمال أن يكون ذلك قد وقع اتباعاً للعادة والعرف الشائع قبل تشريع "الجلد". أما حد "الخمر" فهو بلا خلاف اجتهاد من المسلمين، أي أنه عقوبة وضعية.

وحصر مفهوم الشريعة في تطبيق "الحدود" - التي تدرأ بالشبهات حسب وصية الرسول - ليس مجرد استنتاج؛ ذلك أن قوانين "الميراث" و"الزواج" و"الطلاق" و"الولاية"، إلخ هي القوانين السارية والمطبقة تطبيقاً حرفياً في معظم الدول الإسلامية، وليتها مطبقة بمنهج قرآني منفتح، أي بمنهج متسق مع "مقاصد" القرآن الكلية، بل هي مطبقة وفق تأويلات وتفسيرات فقهية تعكس تقاليد وشرائع مجتمعات خارج التاريخ. يكفي هنا الاستشهاد بالقيود البشعة المفروضة على حق المرأة في الطلاق مع استحالة العشرة، وتقييد حقها في الاشتراط في عقد الزواج، فضلاً عن حق العمل.

إن "الأحكام" الواردة في القرآن لا تمثل أكثر من سدس عدد آياته، فهل تنحصر الشريعة في هذا الإطار الصغير؟ وهل تمثل "العقيدة" - قسيم الشريعة عند دعاة الدولة الدينية - أساس الشريعة، بينما هي منتشرة في بنية القرآن، في قصصه وأمثاله وعبره وعظاته، أي باختصار في بنائه الأدبي الشاهق؟ لقد عكس القوم الوضع فجعلوا من البناء أساساً لبعض أطرافه وهوامشه، لأن الأحكام التي تقبل التطور كما تقبل النسخ بطبيعتها لا يمكن أن تقع على نفس مستوى البناء الذي لا يجوز فيه النسخ أو التطور. إن ما شرعه الله لمحمد - الإسلام - هو ما سبق أن شرعه للرسل قبله، فالدين واحد و"الأحكام" تختلف باختلاف الزمان والمكان. والتمييز الذي يقيمه البعض نظرياً بين "الشريعة" و"الفقه" لا يلبث عند التطبيق العملي أن يتلاشى لحساب "الفقه" بأصوله وفروعه وقياساته وفروضه وحواشيه وشروحه. وحين يصبح "الفقه" شريعة واجبة التطبيق يصبح فقيه العصر - أو بالأحرى دارس الفقه - مرجعاً للفتوى في كل شيء من مشكلات "الحيض والنفاس" إلى قضايا "الديمقراطية" و"حقوق الإنسان"، إضافة إلى "الاستنساخ" و"العولمة". يصبح المفتي باختصار مرجعاً في العلم والثقافة والأدب والفنون والتكنولوجيا، وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس والفلسفة. أليس في الشريعة حل لكل مشكل وإجابة على كل سؤال! ألا يفضي هذا الافتراض الأخير إلى حصر النقاش في دائرة "التأويل" و"التأويل المضاد"؟

(ج) التراث وإشكالية التأويل والتأويل المضاد

صار هاجس إشكالية "العودة" إلى "التراث" - ومايزال - هو الهاجس المسيطر على مجمل الإجابات التي طُرحت في الخطاب العربي على الأسئلة التي أثارتها الهزائم. وتشعبت من هذا الهاجس الأساسي والمحوري ثلاثة اتجاهات في التعامل مع التراث: أقوى هذه الاتجاهات - من المنظور الجماهيري والشعبي - الاتجاه الإحيائي السلفي، وهو اتجاه يرى في التراث - الديني الإسلامي بصفة خاصة - مستودعاً للحلول، وتعبيراً عن "الهوية" الخاصة، وتجسيداً لمشروع حضاري متميز، هو وحده الكفيل بالخروج بالأمة من أزمتها الراهنة وتحقيق النهضة المأمولة. الاتجاه الثاني هو اتجاه القطيعة مع التراث، وهو اتجاه يرى أن للتراث وجوداً ضاراً مسئولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل هذا التراث - أو تفكيكه - سعياً لإحداث قطيعة معرفية تحررنا منه ومن تأثيراته الضارة. وكان من الطبيعي أن يوجد اتجاه ثالث، هو اتجاه تجديد التراث، وهو تيار تلفيقي، وإن كان يحاول أن يضفي على نفسه صفة "التوفيق" بين "التراث" والعصر عن طريق تجديد التراث بإعادة

تأويله بما يحقق متطلبات العصر. ولعل الذي يهمنا في هذا العرض هو منهج "المجددين"؛ خاصة من زاوية تعارض النتائج التي يتوصل إليها مع خطاب السلفيين المتشددين رغم الاتفاق في مسألة المرجعية الشمولية للنصوص.

وهكذا حين تثار مشكلة حقوق المرأة في الإسلام يلجأ المدافعون عن الإسلام - المجددون غالباً - إلى "النصوص القرآنية" لبيان أن الإسلام أعطى المرأة حقوقاً سبق بها التشريعات الحديثة بأربعة عشر قرناً من الزمان. ويتم في هذا السياق التركيز على النصوص التي تؤكد المساواة وإبرازها. أما السلفيون التقليديون فإنهم يرون أن تلك المساواة تتمثل في الثواب والعقاب في الآخرة؛ فهي مساواة دينية وليست اجتماعية. لكن تظل هذه المساواة مشروطة بتأكيد الفروق الفاصلة بين المرأة والرجل، وهي فروق طبيعية، أي من حيث الخلقة، تتمثل في الفروق البيولوجية بينهما. في سياق تأكيد هذه الفروق يتم الاستشهاد أيضاً بالقرآن الكريم، وذلك دون إدراك السياق السجالي في مخاطبة القرآن الكريم للعرب. وفي عملية إهدار السياق تلك يعتمد التأويل كما يعتمد التأويل المضاد على نهج التلاعب الدلالي بالنص الديني - قرآناً أو سنة - دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً - بمعنى التركيب والتكوين لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم - ولغة ودلالة. ألا يستدعي ذلك كله من الباحث أن يحاول تطوير منهج لفهم النصوص قادر على إخراج الفكر الإسلامي من أزمة التأويل والتأويل المضاد ذات التاريخ الطويل في الممارسة؟

ولعله من المفيد أن نستعرض نموذجاً واحداً فقط يكشف عن سيطرة نهج التأويل والتأويل المضاد في ثقافتنا الدينية المعاصرة، وذلك على أساس نفعي براجماتي يهدر السياق في كل مستوياته، فضلاً عن التداخل بين هذه المستويات. نعرض هنا للفتوى التي بثتها وكالة الأنباء الفرنسية ونشرتها الصحف الكويتية نقلاً عن لسان الشيخ عبدالعزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء في السعودية، بعنوان "عمل المرأة من أعظم وسائل الزنا":

> إن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها. فالدعوة إلى نزول المرأة إلى الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي، ومن أعظم آثاره الاختلاط الذي يعتبر من أعظم وسائل الزنا الذي يفتك بالمجتمع ويهدم قيمه وأخلاقه.[٤]

ولا شك أن اهتمام وكالة الأنباء الفرنسية ببث هذه الفتوى لا يخلو من مغزى إيديولوجي في إطار حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي بصفة عامة. وفي سياق ممارسات طالبان في أفغانستان ضد المرأة، حيث جعلوا مسألة "حجاب" المرأة وحبسها في البيت على رأس أولويات إصلاحاتهم، تكتسب تلك الفتوى أهمية خاصة في عمليات التشويه المشار إليها. لذلك كان من الضروري أن يتصدى أحد الرموز الممثلة لتيار النهضة الإسلامية للرد على هذه الفتوى الخطيرة، والتي تمثل تهديداً مباشراً لصورة الإسلام "الحضاري" التي تدعي بعض الفصائل الإسلامية الدعوة إليها. في هذا الرد يعتمد الكاتب على آراء الشيخ محمد رشيد رضا - أحد تلاميذ الشيخ محمد عبده ومحرر مجلة **المنار** التي صدر عنها تفسير الإمام بتعليق تلميذه - حيث لاحظ أنه خصص فصلاً في كتابه **حقوق**

النساء في الإسلام لمشاركة النساء والرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية. وفي طبعة بيروت تولّى التعليق على الكتاب الشيخ محمد ناصر الألباني وهو محدّث من علماء السلفية المعاصرة، فلم يعجبه العنوان والفصل كله فأثبت هامشاً في الصفحة الأولى منه قال فيه: هذا الإطلاق لا يخفي ما فيه، بل هو باطل لمنافاته لعموم آية "وقرن في بيوتكن" وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة. يتولى كاتبنا الرد على تعليق الشيخ الألباني قائلاً:

> في هذا الهامش وقع المحدث الكبير في خطأين: أولهما أنه تحدّث عن عموم آية "وقرن في بيوتكن"، وهي خاصة بنساء النبي وحدهن بصريح نص القرآن. وثانياً قوله إن نساء السلف لم يتدخلن في السياسة، لأن وقائع عصر النبوة والخلافة الراشدة، وهم خير سلف، كانت على نقيض ما ذهب إليه.(٥)

والآية محل النزاع التأويلي هي: "وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" (الأحزاب: ٣٣)، وهي جزء من مجموعة من الآيات تتعلق بتنظيم العلاقة بين النبي ونسائه، تبدأ بتخييرهن بين التسريح بإحسان – الطلاق – إن كن يردن الحياة الدنيا وزينتها – وبين البقاء في عصمة النبي والوعد بالأجر العظيم في الآخرة، وتنتهي بأمرهن بالقرار في بيوتهن وذكر ما يتلى فيهن "من آيات الله والحكمة" (من ٢٨ – ٣٤). والسياق دون شك هو سياق خطاب موجه لنساء النبي، لكن يبقى السؤال حول "الحكم" – حكم الأمر بالقرار في البيوت – هل هو خاص بنساء النبي، أم أن الاعتبار يجب هنا أن يكون عاماً؟ والسؤال بلغة الفقهاء والمفسرين هل العبرة هنا بخصوص السبب (سبب النزول) أم بعموم اللفظ؟ من الواضح أن الشيخ الألباني يعطي الأولوية لعموم اللفظ في حين يركز كاتبنا على خصوص السبب. ومن الواضح هنا أن انشغاله بالتأويل الدفاعي جعله يغفل باقي الأوامر في الآية "ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله." وهي أوامر من الصعب إدخالها في حيز "الخصوص". قد يكون التركيز على النداء وما يليه في مفتتح الآية ٣٢ "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء" – مع إهمال السياق السردي العام لتسلسل الآيات – هو المسئول بصفة خاصة عن إمكانية التلاعب الدلالي لحد التناقض والتضاد.

نجد ابن كثير في تفسيره يرى أن الأمر بالقرار في البيوت يشمل كل النساء ولا يختص بنساء النبي فقط، وينقل سؤال "العموم والخصوص" من حكم الأمر بالقرار إلى مفهوم "أهل البيت" الذين يريد الله أن يذهب عنهم الرجس: هل المقصود بهم أزواج النبي فقط أم المقصود عموم أهله خاصة فاطمة وعلي وأولادهما؟ والخلاف الذي يناقشه ابن كثير حول تأويل الدلالة يعكس بلا شك خلافات تاريخية بين "السنة" و"الشيعة" لا مجال للخوض فيها هنا. والشاهد هنا أن استخدام ثنائية "العموم والخصوص" أداة للتأويل والتأويل المضاد ليست عملية ناجعة في الكشف عن الدلالة. فهذه الثنائية – شأنها في ذلك شأن ثنائيات

تأويليـة أخـري مـثـل "الناسخ والمنسـوخ"، و"المحكم والمتـشـابه" - تنتـمي لأدوات التـأويل الكلاسيكية التي يمكن أن تنتج المعنى ونقيضه على حد سواء.

بالإضافة إلى أداة التأويل غير الناجعة نجد أن كلاً من كاتبنا والشيخ الألباني يستخدمان "شواهد التاريخ" لتعزيز تأويليهما؛ فيلجأ الثاني لنفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بينما يؤكد الأول عكس ذلك. ولاشك أن الواقع التاريخي، خاصة في موقعة "الجمل" بين علي بن أبي طالب من جهة، وبين كل من طلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي. لكن السؤال الغائب هو: ألا يعد خروج عائشة للحرب ضد علي خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، خاصة إذا كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي؟ أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت - دون غيره من الأوامر بالطبع - مؤقت بحياة النبي، أي أنه "خاص" بالمعنى الزمني فقط؟ تضعنا محاولة الإجابة على السؤال أمام أحد احتمالين: احتمال أن الأمر"مؤقت"، واحتمال ارتكاب السيدة عائشة لخطيئة "الخروج" دينياً وليس سياسياً فقط. وفي أي من الاحتمالين تكمن أزمة التأويل والتأويل المضاد معاً، وهي أزمة مصدرها - كما سنحلل فيما يلي - التعامل مع القرآن بوصفه نصاً مفارقاً مفارقة مطلقة لتاريخه وللواقع الذي أنزل فيه. ويواصل كاتبنا الاستشهاد بالنصوص القرآنية التي تؤكد مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة.

ومن الطبيعي أن يدافع المستنيرون عن حق المرأة في العمل، وأن يجدوا مبرراً مشروعاً للاختلاط بين الرجال والنساء، وهو الاختلاط الذي لا يمكن تجنبه في علاقات العمل. وفي سياق موافقة مجلس الأمة الكويتي بأغلبية قدرها ٩٥٪ من الأصوات على قانون يمنع "الاختلاط" في المؤسسات التعليمية كافة - من المراحل الأولى إلى التعليم الجامعي - يؤكد كاتبنا ضرورة التمييز بين منع الاختلاط احتراماً للتقاليد وبين منعه على أساس ديني.

فالقول بأن "الفصل من مستلزمات الالتزام الديني" و"أن معارضته تعد دعوة إلى التحلل من أوامر الله" وأن "كل داع للاختلاط هو في الحقيقة يدعو إلى معصية الله ورسوله ومخالفة كتابه" قول لا يصح السكوت عليه؛ فالأمر في الحدود الأولى يصبح مختصاً بمجتمعات بذاتها، لكنه في ظل ذلك الطرح الأخير يخص المسلمين بعامة. ولذلك يتعين علينا أن نتثبت منه، وأن نضعه في إطاره الشرعي الذي نتصور أنه صحيح. فنحن لا نعرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة دعا إلى منع اختلاط الرجال والنساء. وبين فقهائنا المعاصرين، فإننا لا نكاد نجد فقيهاً معتبراً دعا إلى ذلك، نستثني من ذلك فقهاء المدرسة السلفية في زماننا الذين نجل أكثرهم ونحسبهم من أهل الإخلاص والغيرة على الدين. لكن مذهبهم يتسم بغلو لا يقرهم عليه أهل المدارس الفقهية الأخرى، وبخاصة تيار الإحياء الديني الذي يمثله الأعلام والشيوخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشلتوت ودراز وصولاً إلى الشيخين محمد الغزالي ويوسف القرضاوي. وحدهم فقهاء السلف هم الذين اختاروا موقفاً متشدداً من المرأة بوجه أخص، ربما لأنهم يمثلون أكثر المدارس الفقهية تأثراً بالتقاليد العربية التي هونت من شأن المرأة، وقلصت من نشاطها ومجال حيويتها واعتبرتها مصدراً للفتنة ينبغي الحذر منه والتحسب له، وإحاطته بسياج كثيف من المحاذير والحوائل.[٦]

وبعد أن يستشهد الكاتب بالنصوص القرآنية التي يعتمد عليها المتشددون - وهي

الآيات الخاصة بنساء النبي والتي سبق مناقشتها - ويقوم بتأويلها بنفس المنهج المشار إليه، يورد أدلتهم من الأحاديث النبوية الشريفة كاشفاً عن أوجه الخطأ في تأويلهم لها. هكذا يتم الاعتماد في تأويل المرويات على نفس منهج الاختلاف حول "الدلالة" دون التطرق إلى "سلامة" الرواية من حيث السند والمتن من ناحية، ودون التطرق إلى ما إذا كان النص المروي - في حالة سلامته سنداً ومتناً - نصاً تشريعياً بالمعني الديني أم كان نصاً واصفاً لتقاليد العصر. وبعبارة أخرى: هل تلك النصوص المنسوبة إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع فرض صحتها سنداً ومتناً - والموصوفة بأنها "سنة" تنتمي إلى "العادات والتقاليد"؛ وهي من ثم غير ملزمة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي، أم أنها من السنن التشريعية؟ ونلاحظ أن تبرير مشروعية الاختلاط مشروط بأن يكون اختلاطاً جماعياً بلا "خلوة"، وهو تأويل يسلم بداهة بصحة القول المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه: "ما اجتمع رجل وامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما،" بل وبأنه قول مشرع.

(د) منهج القراءة السياقية

يعتمد منهج التجديد أساساً على ما يسمى بمنهج "القراءة السياقية" للنصوص. وليس هذا المنهج جديداً تماماً، بقدر ما هو تطوير لمناهج علم "أصول الفقه" التقليدي من جهة، وتواصل مع جهود رواد النهضة - خاصة الإمام محمد عبده والشيخ أمين الخولي - من جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة "علوم القرآن" ـ خاصة علم "أسباب النزول" وعلم "الناسخ والمنسوخ" ـ إلى جانب منظومة "علوم اللغة" كأدوات أساسية للتفسير واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص. وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج "القراءة السياقية". وإذا كان علماء الأصول يؤكدون أهمية "أسباب النزول" لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد - في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً - بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وبين ما تقبله تقبلاً جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل مسألة "العبودية" وقضايا "حقوق النساء" و"الحروب". وإذا كان علماء الأصول يرون أن "أسباب النزول" لا تعني "وقتية" الأحكام ولا اقتصارها على السبب فوضعوا قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب،" فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى. وهذا التمييز هام جداً بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على "المعنى" أو إسقاطاً عليه.

إلى جانب السياق الكلى الاجتماعي التاريخي لعصر ما قبل الوحي، هناك مستويات أخرى عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح. نذكر من هذه المستويات

على سبيل المثال ما يلي:

١ ـ سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخي التتابعي للوحي، وهو سياق مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف. ولقد درج المفسرون عموماً على تناول تفسير القرآن وفق هذا الترتيب الأخير، وهو نهج يغفل حقيقة أن ألفاظ القرآن قد أصاب معانيها تطور في سياق السنوات العشرين التي استغرقها نزول الوحي؛ فاللفظ القرآني ليس من الضروري أن يدل على نفس المعنى في المواقع المختلفة. وليس معنى ذلك التقليل من شأن "ترتيب التلاوة"، بل لابد من الاهتمام به من زاوية الكشف عن التأثير الجمالي النفسي للقرآن؛ لأنه هو الترتيب الذي استقر به النص في أفق التلقي العام. فإذا كانت القراءة بحسب ترتيب النزول أساسية للكشف عن المعاني والدلالات فإن القراءة بحسب ترتيب التلاوة تكشف عن "المغزى" والتأثير. ومنهج القراءة السياقية هو مراعاة السياقين في نسق كلي تركيبي لا يغفل الفروق بينهما؛ لأن القراءة التاريخية قادرة على اكتشاف تطور الدلالة داخل بنية النص من المكي إلى المدني مثلاً لكنها عاجزة عن اكتشاف التأثير الدلالي الكلي للبنية الراهنة للقرآن، في حين أن القراءة التتابعية لعلماء التفسير ربما تنجح في الكشف عن التأثير الدلالي الكلي وإن كانت تغفل في أحيان كثيرة عن مسألة التطور الدلالي. ومهمة منهج التجديد الحرص على الجمع بين البعدين التاريخي والتتابعي في عملية التفسير.

٢ ـ يتبع المستوى السابق مستوى آخر هو سياق "السرد"، وهو يمثل السياق الأوسع الذي يحيط بما يُظنُّ أنه أمر أو نهي تشريعي، كأن يرد في سياق قصصي أو وصفاً لأحوال أمم سابقة، أو في سياق الرد على الطاعنين أو المهاجمين أو الساخرين من القرآن ومحمد، سواء كانوا من مشركي مكة أم كانوا من أهل الكتاب. وتتمثل أهمية الاهتمام بسياق السرد في تمكين الدارس من التمييز بين ما ورد على سبيل "التشريع" بصفة أساسية جوهرية وهو يتضمن مستويات فرعية لا يتسع المجال للإفاضة فيها، وبين ما ورد على سبيل "المساجلة"[٧] أو "الوصف" أو "التهديد والوعيد" أو "العبرة والموعظة"، إلخ.

٣ ـ مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل "الفصل" أو "الوصل" بين الجمل النحوية وعلاقات "التقديم والتأخير" و"الإضمار والإظهار" - الذكر والحذف - و"التكرار"، إلخ. وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى. وتلك هي العناصر الدلالية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه الهام **دلائل الإعجاز** تحت مفهوم "النظم"، وقد تناولناها بالتحليل في ضوء علم "الأسلوب" أو "الأسلوبية" في دراسة مستقلة.[٨] ثم يلي ذلك مستوى التحليل النحوي والبلاغي الذي لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدي بل يوظف أدوات علم "تحليل الخطاب" وعلم "تحليل النصوص" في إنجازاتها المعاصرة. ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهي لا مجال هنا لشرحها. أما فيما يتعلق بالنص التأسيسي الثاني، وهو السنة النبوية الشريفة، فلابد من الجمع بين نقد "المتن" ونقد "السند"، مع الإفادة كذلك من كل إمكانيات منهج نقد النصوص وتوثيقها في اللغويات والأسلوبية المعاصرة. أهم من ذلك ضرورة فتح باب الاجتهاد للفصل بين ما يندرج من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم في مفهوم "السنة" بالمعنى الاصطلاحي، أي الواجبة الاتباع بوصفه رسولاً ونبياً، وبين أقواله العادية التي يؤخذ

منها ويترك بوصفه بشراً.

من منظور المنهج المشار إليه نتوقف بالتحليل هنا عند النصوص المتعلقة بالمرأة وحقوقها - في الخطاب القرآني بشكل خاص - تحليلاً تاريخياً نقدياً، وسنجد أن كثيراً من الأحكام التي يستند إليها المهاجمون للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية في مسألة "حقوق المرأة" لم تكن تاريخياً من التشريعات التي أتى بها القرآن. ولذلك فإن الوصول إلى حقيقة موقف الإسلام من مسألة "حقوق الإنسان" عموماً و"حقوق المرأة" خصوصاً لابد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع "حقوق المرأة" قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام. وبين "ما قبل" الإسلام و"ما بعد" الإسلام منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، وهي المنطقة الجسر أو المعبر التي عليها ومن خلالها يؤسس الجديد قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي. هذا التحليل للفروق بين جديد الرسالة وبين منطقة العبور الوسيطة هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرناً حتى توهم الناس أن كل ما ذكره القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع.

كذلك نتناول بالنقد عمليات التوجيه الإيديولوجي للمعنى الديني في مسألة حقوق المرأة في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي، وهي عمليات توجيه سارت أساساً في سياق تبرير "الاجتماعي" البدوي المعادي لا للمرأة وحقوقها فقط، بل للوجود الاجتماعي للإنسان لحساب ارتهانه "ترساً" في مؤسسة "القبيلة"، وهي المؤسسة التي اتخذت في التاريخ أشكالاً شتى مازالت بعض تجلياتها ماثلة في بعض المجتمعات العربية المعاصرة. هذا التوجيه للمعنى ضد سياقه الأصلي سيطر على مجرى التاريخ الاجتماعي والسياسي لأمة العرب إلا قليلاً من الاستثناءات التي يجب إبرازها لتبرئة الإسلام من انقلاب أبنائه على قيمه في سياق سيطرة أشكال مختلفة من الديكتاتوريات العسكرية التي ورثت مؤسسة "القبيلة" ومنحتها دماء ضخت فيها روح الحياة. وإذا كان رواد عصر النهضة قد حاولوا استعادة سياق المعنى من أجل الوصول إلى "المغزى" الملائم للعصر والتاريخ وغير المتناقض مع "المعنى الأصلي" أي "السياقي"، فإن فشل المشروع النهضوي سياسياً واجتماعياً وثقافياً - أو بالأحرى تعثره - قد فتح مجدداً باب العودة لمناقشة الإشكاليات التي سبق طرحها. وليس من المنطقي الاكتفاء باستعادة الإجابات السابقة أو استدعائها؛ فالسياق لم يعد نفس السياق، وليست التحديات هي نفس التحديات. من هنا استلزم الأمر طرح منهج القراءة السياقية للخروج من المأزق التأويلي الذي مايزال الفكر الديني أسيراً له.

(هـ) السياق السجالي والسياق الوصفي

بتتبع النصوص الدينية المتعلقة بقضايا المرأة في القرآن الكريم خاصة يمكن لنا القول مطمئنين إلى أن "المساواة" بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً أساسياً من مقاصد الخطاب القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتمل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة. ومن الأهمية بمكان إبراز أن القرآن على عكس التوراة مثلاً لا يجعل من حواء - نموذج الجنس النسائي - وسيلة

الشيطان لإغواء آدم بالأكل من الشجرة المحرمة عصياناً للأمر الإلهي. القرآن واضح في التسوية بين آدم وحواء في المسئولية والعقاب معاً. ولكن المفسرين المسلمين أدمجوا القصة التوراتية في تفسيرهم؛ وحملوا حواء مسئولية الخطيئة.(٩) وهكذا صارت المرأة في الخطاب المتشدد في كل عصور التخلف عنواناً للرجس والخطيئة ومدخلاً للشيطان، وصار حبسها وحجبها عن الاختلاط والفعالية الاجتماعية هو الحل لا لصونها هي وحدها فقط من إغراء إبليس بل لصون الرجل كذلك. وباستثناء بعض الأقوال والتأويلات الفقهية فقد لاحظنا أن الفكر الإسلامي في مجمله شغل بقضية الإنسان وعلاقته بالله والعالم من الزاويتين الوجودية والمعرفية معاً، وذلك دون اعتبار للجنس.

ولكن لأن القرآن نزل على قوم كان التمييز بين الرجل والمرأة؛ أو بين الأنثى والذكر، جزءاً من ثقافتهم ونظامهم الاجتماعي، فمن الطبيعي أن ينعكس هذا التمييز في مساجلات القرآن معهم. ولكن الخطأ كل الخطأ يكمن في أن تعامل التعبيرات السجالية على أساس أنها تشريعات جاء بها الإسلام، وهو الأمر الذي يفسر لنا كثرة الفتاوي والتأويلات الخاطئة النابعة من ذلك الخلط بين السياق السجالي والسياق التشريعي. إن "المساواة" بين المرأة والرجل تتجلى بوصفها مقصداً أساسياً من مقاصد القرآن الكريم من جانبين: الجانب الأول هو المساواة في أصل الخلق من "نفس واحدة"، ومرة أخرى خلافاً للتوراة التي تعتبر حواء جزءاً من آدم خلقت من ضلع من ضلوعه، قيل فيما بعد إنه الضلع الأعوج الذي يحتاج دائماً للتقويم بالتأديب. والجانب الثاني هو المساواة في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، وذلك كما نرى في النصوص التالية:

١ - "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا" (النساء: ١).

٢ - "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منه زوجها ليسكن إليها" (الأعراف: ١٨٩).

٣ - "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون" (النحل: ٩٧).

٤ - "ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا" (النساء: ١٢٤).

٥ - "من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها، ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب" (غافر: ٤٠).

٦ - "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتلوا لأكفّرنّ عنهم سيئاتهم ولأدخلنّهم جنّات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله، والله عنده حسن الثّواب" (آل عمران: ١٩٥).

٧ - "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز

حكيم. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم" (التوبة: ٧١-٧٢).

أما النصوص السجالية والتي يبدو فيها تمييز بين الذكر والأنثى فقد وردت في سياق الرد على المشركين من العرب حين نسبوا لله الإناث فقالوا إن الملائكة بنات الله. ولعلهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموغلة في القدم، والتي كانت بقاياها ماتزال باقية حين نزل القرآن. ذلك أن أسماء الآلهة التي كان العرب يعبدونها، والتي ذكرها القرآن، وهي "اللآت" و"العزّى" و"مناة"، أسماء مؤنثة. والدليل على تلك السجالية أن القرآن يجمع الأمرين - عبادة الآلهة المؤنثة ونسبة الإناث الملائكة إلى الله - في سياق واحد:

> أفرأيتم اللآت والعزّى. ومناة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذن قسمة ضيزى. إن هي إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ... إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى. وما لهم به من علم، إن يتّبعون إلا الظّن وإن الظّن لا يغني عن الحق شيئاً (النجم: ١٩-٢٨)

ومن المنطقي أن نفترض أن المجتمع العربي قبل الإسلام مباشرة كان قد تجاوز منذ فترة طويلة مرحلة المجتمع الأمومي الأنثوي، وصار مجتمعاً ذكورياً، لأن عبادة آلهة مؤنثة يتناقض مع قواعد التعامل مع الأنثى بوصفها كائناً منحطاً يجلب العار كما هو واضح من ممارسة "وأد البنات". لذلك اعتبر القرآن أن إصرار العرب على نسبة الإناث إلى الله يعتبر من منطق القيم الاجتماعية السائدة آنذاك نوعاً من التحقير، خاصة وأنهم كانوا ينطلقون في هذه النسبة من تصور أشد وثنية فحواه وجود علاقة "نسب" بين الله والجن (الصافات: ١٥٨) نتج عنها ولادة الملائكة (الصافات: ١٥١-١٥٢). وكان طبيعياً أن يرد القرآن رداً سجالياً بقوله: "إن تدعون من دونه إلا إناثاً وإن تدعون إلا شيطاناً مّريداً" (النساء: ١١٧). ولهذا فمن الخطأ أن يفهم من الخطاب القرآني في هذا السياق أي تحقير للأنثى، كيف وهو يدين ممارسات العرب في وأد البنات، سواء كان السبب في ذلك خوف الفقر أو خوف العار؟

١ - "ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون. وإذا بشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به أيمسكه على هونٍ أم يدسّه في التراب ألا ساء ما يحكمون" (النحل: ٥٧-٥٩).

٢ - "وجعلوا له من عباده جزءاً إن الإنسان لكفور مبين. أم اتّخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين. وإذا بُشّر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. أو من يُنَشّأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين. وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستُكْتَبُ شهادتهم ويُسئلون" (الزّخرف: ١٥-١٩).

٣ - "فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون. أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون. ألا إنهم من إفكهم ليقولون. ولد الله وإنهم لكاذبون. أصطفى البنات على البنين. ما لكم كيف تحكمون. أفلا تذكّرون" (الصافات: ١٤٩-١٥٥).

٤ - "أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً" (الإسراء: ٤٠).

إذا تجاوزنا النصوص التي وردت في سياق سجالي نجد نصوصاً أخرى وردت في سياق وصفي، فما ورد على لسان أم مريم مثلاً حين ولدتها ورد في سياق سردي قصصي، وهو سياق من شأنه أن يكون تعبيراً عن المتكلم. وقد كان الحال أن امرأة عمران - التي كانت قد نذرت ما في بطنها لله - ظنت أن الأنثى لا تصلح لوفاء النذر، ولكن الجملة الاعتراضية "والله أعلم بما وضعت" تنفي هذا التصور والظن من جانب الأم:

> إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم . فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً (آل عمران: ٣٥-٣٧).

ونفس الأمر يصح فيما ورد على مفاهيم العرب، مثل قوله تعالى: "زيّن للناس حبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب" (آل عمران: ١٣).

ومما يندرج في سياق الوصف القرآني، ولكنه اعتبر تشريعاً، مسألة قوامة الرجل على المرأة - والتي فهمت بأنها تعني مسئولية الرجل عن المرأة بكل ما يترتب على المسئولية من سلطة عقاب يمارسها الرجل تأديباً للمرأة - الهجر والضرب - والتي ورد ذكرها في قوله تعالى:

> الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً (النساء: ٣٤).

والذي يتأمل المرويات التي أوردها السيوطي في سبب نزول هذه الآية يدرك مسألة مراعاة الوحي لأحوال المخاطبين وأخذها في الاعتبار؛ إذ تحكي رواية أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم تشكو زوجها لأنه لطمها، فقال النبي: "ليس له ذلك." وفي رواية أخرى أن النبي حكم للمرأة أن تقتص من زوجها - أي تلطمه كما لطمها - ولعل ذلك الحكم من جانب النبي - إن صحت الرواية - كان إعمالاً لمبدأ القصاص الوارد في قوله تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص" (المائدة: ٤٥). ولاشك أن إنكار النبي هذا الفعل من جانب الزوج له دلالة واضحة

في تأكيد مبدأ "المساواة" الأصلي في الإسلام، ولكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة.(١٠) لكن السؤال: هل الآية تشرع للقوامة أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟

من السهل أن يستنبط البعض - وهو الأمر الذي حدث بالفعل - من ظاهر قوله تعالى: "بما فضل الله بعضهم على بعض" أن القوامة تستند إلى تفضيل إلهي مطلق لجنس الرجال على جنس النساء ومن ثم تصبح القوامة حكماً إلهياً لا يجوز مناقشته. لكن النظر بعين الاعتبار لمجمل السياق القرآني في مسألة "التفضيل" الإلهي لبعض البشر على بعض - أو رفعه للبعض درجة أو درجات فوق البعض الآخر - يكشف أن المقصود وصف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الملحوظ بين البشر، وهو تفاوت تحكمه قوانين الحراك الاجتماعي، أي تحكمه قوانين تندرج بحسب الخطاب القرآني تحت "السنن" والقوانين الإلهية الاجتماعية القابلة للتغيير بحكم "دفع الله الناس بعضهم ببعض" (البقرة: ٢٥١). والمقصود من هذا الوصف العظة والاعتبار بحسب فهم العلامة ابن خلدون مؤسس علمي فلسفة التاريخ والاجتماع - ولاحظ دلالة لفت النظر في الفعل انظر: "انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا" (الإسراء: ٢١). ولو فهمنا مثلاً أن التفاوت بين البشر في الأرزاق هو حكم إلهي بالفقر على بعض الناس وبالغنى للبعض الآخر لما جاز أن يسعى القرآن ذاته للحض على توزيع المال والثروة "حتى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" (الحشر: ٧). هكذا يجب فهم أن رفع الله الناس بعضهم فوق بعض ليس إلا تعبيراً وصفياً - للاعتبار - عن واقع مرغوب في تغييره لتحقيق "العدل"، وليس المقصود منه أن يتخذ بعض الناس من البعض الآخر موقف السخرية والتحقير، إذ اللام في الآية ليست للتعليل، بل هي "لام العاقبة"، أي أن السخرية والاحتقار وكل أشكال الإهانة هي النتيجة اللازمة عن التفاوت الحاد بين البشر اجتماعياً واقتصادياً. وانظر إلى السياق في قوله تعالى: "أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سُخْرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون" (الزخرف: ٣٢). وحاشا العدل الإلهي أن يكون سخرية البعض من البعض الآخر - بسبب الثروة والجاه أو السلطان - مراد الله الذي "يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى" (النحل: ٩٠).

القوامة إذن ليست تشريعاً بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية؛ فالدرجة التي للرجال على النساء فرع على أصل: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" (البقرة: ٢٢٨). أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع. ولم يقل أحد أبداً، ولا يصح لأحد أن يقول أبداً، أن التقاليد والأعراف أحكام إلهية أبدية مطلقة. وحتى مع افتراض أن الوصف وصف تشريعي، فإن معنى "القوامة" ليس السلطة المطلقة العمياء بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ووجود الطاعة المطلقة - العمياء أيضاً - من جانب المرأة. إن معنى "القوامة" القيام بتحمل المسئولية الاقتصادية والاجتماعية، أليس الله سبحانه هو "الحي القيوم" (البقرة: ٢٦٦، آل عمران: ٢، طه: ١١١)، بمعنى القائم بحفظ الوجود ورعايته! وهو القائم بالقسط، أي بالعدل (آل عمران: ١٨) والقائم "على كل نفس بما كسبت" (الرعد: ٣٣)، القوامة إذن مسئولية يتحملها من يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف. ولعل مما له دلالة أن القرآن

جعل علة القوامة أمرين: الأفضلية والقدرة على الإنفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من وتركها دون تعيين، الأمر الذي يعنى تداول القوامة أو المشاركة فيها.(١١) ولعله من المفيد في هذا السياق أن نطرح سؤالاً استنكارياً: هل يسمح الرجل للمرأة بكل حقوق "القوامة" عليه - بما فيها سلطة "الوعظ" أو "الهجر في الفراش" أو "الضرب" إذا كانت هي التي تعمل وتعول الأسرة، بينما هو بلا عمل؟!(١٢)

كذلك يجب أن يدرج في سياق الوصف ما ورد على لسان الهدهد وصفاً لملكة بلقيس: "إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم" (النمل: ٢٣) وأي استنتاج لدلالة تحريم أن تتولى امرأة سلطة الحكم من هذه الآية استنتاج باطل. ألا يكفي أن هذه المرأة - بنص القرآن ذاته - كانت تمارس "الشورى" في الحكم؟ فلم تكن تتخذ قراراً دون استشارة "الملأ" المحيطين بها.(١٣)

(و) النصوص التشريعية: المعنى والمغزى

١- الزواج والطلاق

النصوص التشريعية الخاصة بالمرأة ورد معظمها في السورة المخصصة لشئون المرأة (سورة النساء)، وهى السورة السادسة في ترتيب السور المدنية، أي التي نزلت في المدينة.(١٤) نزلت بعد موقعه "أُحُد" في السنة الرابعة للهجرة؛ فكان من الطبيعي أن تتناول كثيراً مما يتعلّق بقضايا المرأة التي أثيرت بعد هزيمة المسلمين واستشهاد عدد كبير منهم، وما نتج عن ذلك من وجود عدد كبير من اليتامى والأرامل. في هذا السياق تم تقنين "الزواج والطلاق" و"المواريث". لكن من الضروري أن تفهم هذه الأحكام في ضوء افتتاحية السورة التي تؤكد مفهوم "المساواة" الأصلية في بدء "الخلق والتكوين" من جهة، وفي ضوء قواعد المساواة في التكاليف والأحكام الدينية الدنيوية والأخروية من جهة أخرى. فبعد افتتاح السورة بالنص على أن كلاً من الرجل والمرأة خلقا من "نفس واحدة" انقسمت "فخلق منها زوجها" ومنهما معاً بث الله "رجالاً كثيراً ونساء،" تنتقل السورة في الآية الثانية مباشرة إلى بيان حقوق اليتامى، وفي هذا السياق يرد موضوع النكاح: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيّب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً. وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا" (النساء: ٢-٣).

وسياق النزول بالإضافة إلى سياق التركيب اللغوي - صيغة الشرط التي تربط بين الإباحة وبين الخوف من عدم العدل مع اليتامى - يؤكد كلاهما معاً أن الأمر ليس أمر تشريع دائم، وإنما هو تشريع مؤقت لمعالجة موقف طارئ. لكن الذي خلق اللبس أن عادة "تعدد الزوجات" عادة سابقة على الإسلام بشكل لم يكن يخضع لأي معايير. وإذا كان الإسلام قد حاول أن يضع لهذه العادة غير المنضبطة بعض المعايير والقواعد التي تحد من امتهان المرأة والتعامل معها بوصفها متاعاً أو متعة، فإن التأويل الفقهي لهذه المعايير والقواعد قد خرج

بها عن سياق المساواة وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكمه في مصير المرأة. وإلى هذا التأويل الفقهي تحديداً يتوجه نقد الإمام محمد عبده في نص جدير بالإبراز:

> رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (الروم: ٢١)، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض عن علم الفقهاء علينا وبين التعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع.(١٥)

ويواصل الإمام نقده للتقاليد والأعراف التي جعلت من الاستثناء قاعدة، ومن المباح واجباً وفرضاً، حتى يصل إلى مشروعية سن القوانين التي تحد من ظاهرتي "تعدد الزوجات" و"حرية الطلاق" المتاحة للرجل بلا حدود ولا ضوابط. وهو في ذلك ينطلق من وعي واضح بطبيعة المشكلات الاجتماعية الناجمة عن تلك الفوضى في الفهم وضيق الأفق في التفسير والتأويل، الناجم بدوره من عدم التمييز بين "المنطوق" و"المفهوم" في دلالة النصوص، وبين "العام" و"الخاص" في بنيتها. ينطلق الإمام في تحليله من وعي واضح كذلك بالفرق بين سياقين: سياق التنزيل وملابساته التاريخية وسياق التأويل ومتغيرات التاريخ والواقع الاجتماعي. وهو الذي مهد بذلك السبيل أمام كل من قاسم أمين في مصر والطاهر الحداد في تونس. يقول الإمام:

> تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً معتبرة بين الإنسان وبين الحيوان. وهو من ضمن العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية.
>
> ... وبديهي أن في تعد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة ... فأراد الله أن يجعل في شرعه صلى الله عليه وسلم رحمة بالنساء وتقريراً لحقوقهن، وحكماً عدلاً يرتفع به شأنهن، وليس الأمر كما يقوله كتبة

الأوروبيين: أن ما كان عند العرب عادة جعله الإسلام ديناً، وإنما أخذ الإفرنج ما ذهبوا إليه من سوء استعمال المسلمين لدينهم وليس له مأخذ صحيح منه ... فتراه قد جاء في أمر تعدد الزوجات بعبارة تدل على وجود الإباحة على شرط العدل، فإن ظن الجور منعت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد بل فيه تبغيض له ... فالإسلام قد خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربعة، ثم إنه شدد الأمر على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة... وأما جواز إبطال هذه العادة، أي عادة تعدد الزوجات فلا ريب فيه. أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب. وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهم من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب ... وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري صيانة للبيوت عن الفساد. نعم ليس من العدل أن يمنع رجل لم تأت زوجته منه بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتي منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل، فإذا كانت الزوجة عاقراً فليس من الحق أن يمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى. وبالجملة .. فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين ألبتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط.(١٦)

بالإضافة إلى ذلك الاقتراح الجسور لم يكف الشيخ الإمام عن المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل في حق طلب الطلاق من جهة، وفي وقف نزيف حق الطلاق العشوائي الممنوح للرجل بالمطالبة بتقنين اشتراط ألا يقع طلاق دون حكم القاضي. لكن من اللافت للانتباه أن جهود الإمام لم تثمر ثمرتها المرجوة إلا في تونس بصدور **مجلة الأحوال الشخصية** عام ١٩٥٧، التي تُجَرِّم "تعدد الزوجات" وتجعل طلب "الطلاق" حقاً مشتركاً بين الزوج والزوجة، ولا يقع إلا بحكم المحكمة، مع ضمان حقوق الطرف المتضرر من الطلاق، سواء كان الزوج أو الزوجة.(١٧) في دفاعه الجسور عن حقوق المرأة يجد الإمام سوابق فقهية يستند إليها تعزيزاً لموقفه في كل من المذهب المالكي ومذهب أبي حنيفة؛ على أساس أن ثمة إجماعاً على جواز أن تشترط المرأة في عقد الزواج النص على حقها في تطليق نفسها متى شاءت. والخلاف بين المالكية والأحناف - فيما يرى الإمام - يكمن في مسألة حق المرأة في الطلاق في حالة عدم النص على ذلك في عقد الزواج، فبينما يرى الأحناف عدم أهليتها يؤكد المالكية حقها في اللجوء إلى القاضي في حالة الضرر طلباً للطلاق. وقبل مناقشة اختلاف وجهتي النظر فإن

المبدأ الذي يعلنه الإمام في قوة ووضوح هو:

> لا طلاق إلا أمام القاضي أو "المأذون" وبحضور شاهدين على الأقل، وذلك بعد الاستمهال أسبوعاً للتفكير، وبعد أن يقدم الحكمان - واحد من أهل الزوج وآخر من أهل الزوجة - تقريراً للقاضي باستحالة العشرة وفشلهما في التوفيق بين الزوجين.[١٨]

ولكن السؤال العملي الذي يشغل عقل الإمام هو: كيف يتم تقنين هذا المبدأ في مصر التي يعمل قضاؤها وفق المذهب الحنفي الذي صار مذهباً رسمياً للدولة منذ الاحتلال العثماني، وهو المذهب الذي يرى المرأة كائناً ناقص الأهلية؟ يرد الإمام أولاً على هذا الرأي الفقهي مفنداً إياه بمنطق نفتقده في الخطاب الديني في أيامنا هذه. يقول:

> لا يمكن - مهما ضيقنا حدود الطلاق - أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حق الطلاق. ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيء مما نراه لازماً لتقدم المرأة. علينا أن نعمل بمذهب غير مذهب الحنفية؛ لأنه حَرَمَ المرأة في كل حال من حق الطلاق، حيث قال الفقهاء من أهله: "إن الطلاق مُنعَ عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى" مع أن هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيراً من الرجال أحط من النساء في نقصان الدين والعقل وغلبة الهوى. ... أو أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهو شرط مقبول في جميع المذاهب.[١٩]

وهناك سببان جعلا الإمام يفضل الاستمرار على مذهب أبي حنيفة رغم أن مذهب مالك قد وفى "للمرأة بحقها في ذلك، وقرر أن لها أن ترفع أمرها إلى القاضي في كل حالة يصل لها من الرجل ضرر." السبب الأول عملي يتمثل في صعوبة، بل ربما في استحالة، تغيير القوانين المعمول بها في المحاكم. أما السبب الثاني فهو خشية الإمام - في حالة تطبيق المذهب المالكي - من احتمال:

> ألا يجيب القاضي طلب الطلاق من الزوجة التي يتزوج زوجها من امرأة أخرى؛ استناداً إلى قاعدة أن هذا "مباح" للزوج فلو اشترطت أن تطلق نفسها متى شاءت أو عندما يتزوج زوجها عليها كان الأمر بيدها.[٢٠]

لذلك يستحسن الإمام البقاء على الفقه الحنفي، ويُحَرِّض النساء على اشتراط حق الطلاق متى شاءت أو عندما يتزوج عليها الزوج، ويرى أن هذا الحل "أحكم وأجزم، فإن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضييق دائرته وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج."(٢١)

بالإضافة إلى النص الذي أورده الإمام من الفقه المالكي لتأكيد حق المرأة في طلب الطلاق مثلها مثل الرجل، نحب أن نضيف هنا تعزيزاً لموقف الإمام ولكل موقف إصلاحي في إطار الشريعة الإسلامية نموذج وثيقة زواج كان معمولاً بها في القرن الرابع الهجري، الحادي عشر الميلادي، بالأندلس. هذه الوثيقة النموذجية تكشف بجلاء عن الحقوق التي كانت تتمتع بها المرأة بالنص عليها في شروط عقد الزواج في بعض المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يؤكد أن تمتع المرأة بحقوقها التي تصل إلى حد المساواة بالرجل لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى يمكن القول أن الإسلام لا علاقة له بتخلف وضع المرأة في بعض المجتمعات التي يدين أهلها بالإسلام. تجري عبارات نموذج عقد الزواج كالتالي:

> هذا ما أصدق فلانٌ بنُ فلان الفلانيّ زوجَهُ فلانةَ بنت فلان الفلانيّ أصدقها كذا وكذا ديناراً دراهم بدخل أربعين من الضرب الجاري في قرطبة في حين تأريخ هذا الكتاب نقداً وكالئاً، النقدُ من ذلك كذا وكذا ديناراً دراهم قَبَضَها لفلانةَ من زوجها فلانٍ أبوها فلانٌ إذ هي بكرٌ في حجره وولاية نظره، وصارت بيده ليجهزها بها إليه وأبرأه منها فَبَرِئ، والكالئ كذا وكذا ديناراً دراهم من الصفة المذكورة، مؤخرةً عن الناكح ومؤجلةً عليه كذا وكذا عاماً، أولُها شهرُ كذا من سنة كذا.
>
> والتزم فلانٌ بن فلانٍ لزوجته فلانة طائعاً متبرعاً استجلاباً لمودتها وتقصياً لمسرّتها ألا يتزوج عليها ولا يتسرى معها ولا يتخذ أم ولد، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرُها بيدها والداخلةُ عليها بنكاح طالقٌ وأمُ الولد حرةٌ لوجه الله العظيم وأمرُ السريةِ بيدها إن شاءت باعت، وإن شاءت أمسكت، وإن شاءت أعتقت عليه.
>
> وألا يغيب عنها غيبةً متصلةً قريبةً أو بعيدةً أكثر من ستة أشهر إلا في أداء حجة الفريضة عن نفسه، فإن له في ذلك مغيبَ ثلاثة أعوامٍ إذا أعلمَ ذلك من سفره فاصلاً إليه قاصداً نحوه، مُجْرِياً لنفقتها وكسوتها وسكناها، فمتى زاد على هذين الأجلين أو أحدهما فأمرُها بيدها، والقولُ قولُها عند المنقضي من أجليها بعد أن تحْلفَ في بيتها بحضور شاهدي عدلٍ يُحَلِّفانها(٢٢) بالله لغاب عنها أكثر مما شرَطَه لها، ثم يكونُ أمرُها بيدها ولها التلومّ عليه ما شاءت لا يقطعُ تلومُّها شرطَها.
>
> وألا يُرحِّلُها عن دارها التي بحاضرة كذا إلا بإذنها ورضاها، فإنْ رَحَّلَها مُكْرَهَةً فأمرُها بيدها، وإن هي طاعت له بالرحيل فَرَحَّلَهَا ثم سألته الرجعة فلم يُرْجِعْها من يوم تسأله ذلك إلى انقضاء ثلاثين يوماً فأمرها بيدها

وعليه مؤونة انتقالها ذاهبة وراجعة.

وألا يمنعها من زيارة جميع أهلها من النساء وذوي محارمها من الرجال، وألا يمنعهم من زيارتها فيما يجمل ويحسن من التزاور بين الأهلين والقرابات، فإن فعل شيئاً من ذلك فأمرها بيدها. وعليه أن يُحسن صحبتها ويُجمل بالمعروف عِشْرَتَها جَهْدَه، كما أمر الله تبارك وتعالى، ولَه عَلَيها من حُسْنِ الصُحْبَةِ وجَميلِ العشرةِ مثلُ ذلك كما قال تعالى: "وللرجال عليهن درجة."

وعلم فلانُ بن فلانٍ أنّ زوجَه فلانةً هذه ممن لا تَخْدُم نَفْسَها، وأنها مخدومةٌ لحالها ومنصبها، فأقرَّ أنه ممن يستطيعُ إخدامَها وأن مالَه يتَّسِعُ لذلك فطاعَ بالتزامِ إخدامِها.

تزوجها بكلمة الله عز وجل وعلى سنة نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - ولتكون عنده بأمانة الله تبارك وتعالى وبما أخذه الله عز وجل للزوجات على أزواجهن من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان. أنكحه إياها أبوها فلانُ بن فلانٍ بكراً في حجره وتحت ولاية نظره، صحيحةً في جسمها بما ملكه الله عزَّ وجلَّ من بِضْعِها وجعلَ بيده من عقد نكاحها، شهد على إشهاد الناكحِ فلانُ بن فلانَ والمُنْكِحِ فلانُ بنُ فلان المذكورين في هذا الكتاب على أنفسهما بما ذكر عنهما فيه من سمع ذلك منهما وعرفهما وهم بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك في شهر كذا من سنة كذا.(٢٣)

لكن مسألة "تعدد الزوجات" يعاد الآن طرحها - على استحياء أحياناً وبشكل سافر أحياناً أخرى - في سياق سجالي بوصفها - خاصة مع مراعاة الشروط الدينية المنصوص عليها - "أفضل" أخلاقياً، وأقل ضرراً من الوجهة الاجتماعية، إذا قورنت بفوضى العلاقات الجنسية الحرة في الغرب. ولا شك أن المقارنة تعتمد آلية "القياس"، والقياس يتكون من فرع وأصل. فإذا كان القياس قياس "اضطراد" فإن حكم الأصل ينتقل إلى الفرع، وإن كان قياس "مخالفة" استقل حكم الفرع عن حكم الأصل. وفي كلتا الحالتين تظل علاقة التشابه بين الأصل والفرع علاقة مضمرة في عملية القياس. والدفاع عن "تعدد الزوجات" في سياق المساجلة يقوم على افتراض ضمني فحواه أن الغرب هو المقياس الذي تقاس عليه الأمور، وهو منطق معاكس تمام المعاكسة لمشروع النهضة على أساس حضاري مستقل ومتميز، بل هو نقيض له. وقد اخترنا للتحليل هنا - ممثلاً للخطاب المذكور - مفكراً لا يمكن أن يوصف بالتشدد أو التزمت، فضلاً عن الرجعية والتمسك بأهداب الماضي والتقليد. وهو أحد الذين يطرحون المسألة على استحياء، وبتحذيرات متشددة من أن يفهم خطابه بأنه يدعو للتعدد، أو أنه يؤمن بالتفوق المطلق للرجل على المرأة. ينطلق مفكرنا - الأستاذ محمد الطالبي - من اعتبار أن "التعدد" وضع شاذ، لكنه يطرح السؤال: هل الأفضل أن نعالج الحالات الشاذة عن طريق إباحة الزنا أو إباحة التعدد؟ ولتبرير الإجابة المضمرة في بنية السؤال يتم إعلاء حالات الشذوذ من وضعيتها الشاذة إلى قانون من قوانين الوجود الثابتة. ويستند هذا الإعلاء على أمرين: تاريخ العلاقة بين الرجل والمرأة، وهو تاريخ يعتمد على السيطرة التي تعطي الرجل

دور القيادة، والأمر الثاني هو التفاوت في قوة النهم الجنسي بين الرجل والمرأة، وهو تفاوت يبدو طبيعياً من الوجهة البيولوجية:

> ومعنى ذلك ... وجود ثوابت قارة داخل الأسرة البشرية من أول الخليقة إلى اليوم تعطي للزوج داخل الحياة الزوجية دور القيادة كما تعطيه، في رتبة ثانية، ميزات جنسية تكتسي في بعض المجتمعات صيغة تعدد الزوجات، وفي بعض المجتمعات صيغاً أخرى. ولا توجد ثوابت لهذا التواصل وهذا الرسوخ بدون مبررات وبدون علل عميقة وأسباب، في مقدمتها الأسباب البيولوجية، مهما كانت قيمة الأسباب الأخرى العديدة والإضافية ... الذكر لا يلد إطلاقاً، كذلك شاء التوزيع البيولوجي، وشاءت البنية البيولوجية أن يكون هناك تفاوت في النهم الجنسي بين الذكر والأنثى يشاهد في كل المجموعة الحيوانية ويدرك بالعين المجردة. ولهذا التفاوت في النهم الجنسي انعكاسات في مستوى الأسرة البشرية وتنظيماتها الاجتماعية: منها ظاهرة تعدد الزوجات، ومنها البحث عن إرضاء هذا النهم بمقابل مالي عن طريق ما يدعى بـ "أقدم حرفة في الكون،" وهي حرفة تكاد تقتصر على النساء فقط إرضاء لنهم الذكر، وليس لها مقابل يذكر لإرضاء نهم المرأة. فهل يعقل أن يكون هذا كله بدون أسباب عميقة - عديدة لا محالة - لكن بدون أدنى ريب في مقدمتها الأسباب الراجعة للبنية البيولوجية.(٢٤)

مثل هذا الطرح للمشكل يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً؛ فتفسير تلك السيادة التاريخية للذكر على الأنثى يجب أن ينطلق من "أنثربولوجيا" التطور لا من "الطبيعة" البيولوجية. والارتكان على مشاهدات المجموعة الحيوانية - إن صحت المشاهدة - وقياس الإنسان على الحيوان يتجاهل حقيقة كون الإنسان كائناً ثقافياً. ونتيجة مثل ذلك الطرح للقضية أن يتحول "التعدد" - الشذوذ - إلى قانون طبيعي. لكن علينا أن نقرر أن ذلك الطرح يختزل الوجود الإنساني في إطار الكائن البيولوجي، الذي لا تاريخ له سوى تاريخه الطبيعي، ولا ثقافة له تفصل تاريخه عن تاريخ الكائنات الطبيعية الأخرى. إن القول بأن "الذكر" يتمتع بدرجة نهم جنسي أعلى من درجة نهم الأنثى، وذلك بسبب انشغال الأنثى لفترة قد تطول أو تكثر بعملية "الإنجاب"، سواء عن طريق الحمل أو عن طريق احتضان البيض، قول لا دليل علمياً عليه. أما الاستناد إلى واقع تحول "الجنس" إلى تجارة في بعض المجتمعات، فهو بدوره يغفل حقيقة المشكل في تلك المجتمعات ويكتفي باتخاذ هذه الأوضاع المخزية مبرراً لتقنين امتهان المرأة. إنه تحليل مسجون في سجن البيولوجيا التي يتعامل معها باعتبارها "جوهر" الوجود الإنساني، حيث تتحول القضية إلى قضية "الذكر والأنثى" في حين أن القضية هي قضية "الرجل والمرأة"، وهي قضية ذات بعد ثقافي اجتماعي تاريخي.

٢- الميراث

في نفس سياق سورة "النساء"، وفي سياق تأكيد حقوق اليتامى على وجه الخصوص والنهي عن أكل أموالهم وضرورة الحفاظ عليها لترد لهم بعد بلوغ الرشد - سن النكاح - تأتي أحكام الميراث على الوجه التالي:

> للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضا. وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفا. وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديدا. إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا. يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ... آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضةً من الله إن الله كان عليماً حكيماً (النساء: ٧-١١).

ومما هو جدير بالملاحظة أن القرآن يحض على إشراك أولي القربى واليتامى والمساكين ممن لا ميراث لهم بالتصدق عليهم إذا حضروا وقت التقسيم، وتلك علامة دالة لا يجوز إهمالها في تحليل مفهوم الإسلام للميراث. الملاحظة الثانية هي حرص القرآن على التنبيه بأن علاقة "العصبية" - الأبوة والبنوة - ليست أهم العلاقات الإنسانية. وإذا كان هذا التنبيه يمثل موقفاً قرآنياً عاماً، فإن حرص القرآن على ذكره في سياق آيات المواريث - التي يعتمد التقسيم فيها على علاقات العصبية والقرابة - يمثل علامة أخرى دالة لا يصح إهمالها في التحليل كذلك. ومن هاتين العلامتين يمكن استنباط أن مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من "الزكاة" و"الصدقات" و"المواريث"؛ إذ الغاية والهدف ألا يكون المال "دولة بين الأغنياء" أي يتداولونه ويحتكرونه بين بعضهم البعض. في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى "المواريث" في القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك من المعني السياقي التاريخي إلى "المغزى" المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا الديني المعاصر.

يروي الواحدي في **أسباب النزول** وقائع جديرة بالانتباه، تدور كلها حول تبيان الفارق بين السلوك المتعارف عليه قبل الإسلام من عدم توريث البنات والضعفاء أي الصغار من الذكور، وبين التشريع الذي أتى به القرآن. كان الميراث كله من حق الذكور القادرين على القتال، ولم يكن من حق الإناث شيء. وكيف نتخيل أن تتمتع المرأة بأية حقوق، ناهيك عن حق الميراث، في مجتمع يدفن البنات أحياء، ويسمح أن تورث المرأة التي مات عنها زوجها كما يورث المتاع؟! وإذا كان الإسلام هو الذي نهي عن "الوأد" واعتبره جريمة كبرى، فإنه أيضاً هو الذي منع أن تورث النساء كرهاً أو أن يُعْضَلْن (النساء: ١٩-٢٣). ومن الطبيعي أن يكون الإسلام هو الذي يؤسس حق المرأة في ميراث أبيها وزوجها، بل حقها أيضاً في ميراث الكلالة(٢٥) من الأخ والأخت. تلك كلها حقوق أتى بها الإسلام، ولم يكن من السهل

أن يقبلها المسلمون الأوائل، وكان منطقهم في مسألة الميراث على وجه التحديد أن قالوا: "لا نورِّث من لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً."[٢٦]

يلاحظ الإمام محمد عبده البعد السياقي للتشريع القرآني، ويستنبط من خلال تحليل العلاقات التركيبية في الآيات، كالعطف والتكرار، أن النص على حق النساء في "نصيب" مما ترك الوالدان والأقربون يعني "الفرض" المعروف. وهو يخالف المفسرين الذين ذهبوا إلى أن الآيات أعلاه تمثل سياقاً جديداً لا علاقة بينه وبين ما سبقه في السورة. يقول الإمام إن السياق متصل في الحديث عن اليتامى وحقوقهم، والدليل قوله بعد ثلاث آيات "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً."

فإنه بعد أن بين التفصيل في حرمة أكل أموال اليتامى، وأمر بإعطائهم أموالهم إذا رشدوا، ذكر أن المال الموروث الذي يحفظه الأولياء لليتامى يشترك فيه الرجال والنساء خلافاً لما كان في الجاهلية من عدم توريث النساء، فهذا تفصيل آخر في المال نفسه بعد التفصيل في الإعطاء ووقته وشرطه. ومال اليتامى إنما يكون في الأغلب من الوالدين والأقربين. فمعنى الآية إذا كان لليتامى مال مما تركه لهم الوالدان والأقربون فهم فيه على الفريضة لا فرق في شركة النساء والرجال فيه بين القليل والكثير ولهذا كرر "مما ترك الوالدان والأقربون" وعنى بقوله "نصيباً مفروضاً" أنه حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئا.[٢٧]

ويواصل الإمام تحليله للعبارة "للذكر مثل حظ الأنثيين" من حيث علاقاتها بعبارة "يوصيكم الله في أولادكم." فيرى أنها:

> جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع توريث النساء، كما تقدم، فكأنه جعل إرث الأنثى مقرراً معروفاً، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع وجعل إرث الذكر محمولاً عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذاً لا يفيد هذا المعنى ولا يلتئم السياق بعده كما ترى.[٢٨]

ويهمنا في هذا التحليل أن نتوقف عند دلالة "المعنى" الذي استنبطه الإمام من التركيب، معنى أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرّف بالإضافة إليه. هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو "مغزى" هام في السياق الاجتماعي التاريخي الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها. ما هو هذا المغزى القرآني إن لم يكن خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر؟ ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتاً إلى المحور الآخر، محور الأنثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوء به السورة، ويمتد من أفق "المساواة الدينية" لينتشر في أفق "المساواة الاجتماعية." تتأكد أبعاد المساواة بالإضافة إلى ذلك بأن يكون "الفرض" إقرار حق النساء في الميراث؛ فهذا الحق "فريضة من الله،" وهو

من ثم "حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم شيئاً" بحسب شرح الإمام. يتحول هذا الفرض إلى أصل يتقرر على أساسه حظ الذكر بأن لا يزيد عن "حظ الأنثيين،" وتصبح تلك هي "حدود الله" (الآية ١٣).

وفي ختام السورة تتكرر عبارة "للذكر مثل حظ الأنثيين" يليها النص على أن ذلك بيان من الله يعصم من الضلال: "يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شئ عليم" (الآية: ١٧٦). إن فهم "الحدود" على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى، والذي يجب أن يظل محصوراً في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلاً من دلالتي المعنى والمغزى على السواء، لكنه هو الفهم الذي ساد واستقر كما سادت واستقرت باسم الإسلام كثير من الأعراف والتقاليد التي حاول الإسلام تغييرها. إن السياق التاريخي بالإضافة إلى دلالتي المعنى والمغزى يبين بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع - البيان الذي يعصم من الضلال - هو "تحديد" نصيب الذكر، الذي كان يحصل على كل شئ، بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى. هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على أي شئ بحد أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر. التحديد إذن وضع حداً للفوضى والاستئثار يفرض نصيباً للمحروم بهدف الاقتراب من تحقيق المساواة في أفق الحياة الاجتماعية. وكل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة، التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنما هو اجتهاد مشروع، أو لنقل هو اجتهاد في نفس اتجاه المقاصد الكلية للتشريعات. أما الاجتهاد المخالف للاتجاه المقاصدي، أو التأويل الذي يقف عند أفق اللحظة التاريخية للوحي، فكلاهما في دائرة "الخطأ" المعرفي بصرف النظر عن النوايا الطيبة والإخلاص الإيماني.

إذا كانت حدود الله التي لا يجب ألا نتعداها هي ألا نعطي الذكر من الميراث "أكثر" من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى "أقل" من نصف حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله. إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد "الأقصى" للذكر والحد "الأدنى" للأنثى، وليس في ذلك مخالفة لما حدّه الله.[٢٩] ومن البديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فهمت فهماً قاصراً في الفقه الإسلامي انطلاقاً من تصور أن قيمة المرأة "نصف" قيمة الرجل قياساً على مسألة الميراث.

نذكر من هذه المجالات "الشهادة" أمام القضاء وحرمان المرأة من شغل بعض الوظائف التي تؤهلها لها إمكانياتها التعليمية مثل القضاء. أما ما ورد بالقرآن بشأن شهادة المرأة فقد كان وصفاً لحالها في سياق "المعاملات المالية" بصفة خاصة وقت نزول النص. ولم يكن من ثم تشريعاً أزلياً لوضعيتها. والفهم الخاطئ للآية: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" (البقرة: ٢٨٢) مصدره إهمال السياق السردي، فالآية تتحدث أساساً عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك. أما وقد انطلقت المرأة في المشاركة في جميع مجالات العمل والحياة، وتساوت خبرتها بخبرة الرجل، وفاقتها في مجالات كثيرة، فلا معنى للقول إن شهادتها نصف شهادة الرجل. من هنا يصبح القول بأن المرأة لا تستطيع أن تتحمل المسئوليات التي يتحملها الرجل في مجال الأسرة والمجتمع هو من قبيل تكرار خطابٍ

ينتمي إلى أزمنة وعصور مضى أمرها.[٣٠]

٣- الحجاب والعورة

في تقديري أن مسألة "الزي" لا تستحق كل الجهود التي تراق في مناقشتها سواء من جانب المتزمتين الذين يريدون سجن المرأة في ثوب لا يظهر منها سوى العينين، أو من جانب أولئك الذين يريدون أن يستنطقوا القرآن بالتأويلات أنه لم يفرض على المرأة زياً معيناً. لكن الذي جعل منها قضية عامة في السنوات الأخيرة أمران: الأول تنامي التيارات السياسية ذات اللافتات الإسلامية خاصة بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران بنجاح الثورة التي خاضتها الجماهير ضد حكم الشاه. وكان زي المرأة - غطاء الرأس والنقاب - واحداً من أهم العلامات والرموز التي أحياها ذلك المد الثوري تعبيراً عن "رفض" العلامات والرموز "الغربية" التي ارتبطت بحكم الشاه. الأمر الثاني قرار إحدى المحاكم الفرنسية بحرمان الطالبات المسلمات اللائي يغطين رؤوسهن من الانتظام في المدارس بدعوى أن هذا الزي يمثل نوعاً من التميز الديني غير المسموح به في نظام التعليم العلماني في فرنسا. وكان من الطبيعي أن يحدث هذا الحكم رد فعل قوياً في العالم الإسلامي ضد ما اعتبر تحيزاً ضد الإسلام وممارسة للتمييز العنصري والديني ضد المسلمين. فإذا أضفنا إلى ذلك سياق الحرب الأهلية في البوسنة، وما حدث فيها من اعتداءات جنسية وحشية على النساء المسلمات، أدركنا مدى انجراح الشعور الإسلامي العام وتصديه للدفاع عن كرامته بمزيد من التمسك بما اعتبر شارة للهوية المتميزة للشخصية الحضارية للمرأة المسلمة بصفة خاصة.

يصل تناقض الخطابات حول هذه القضية حدود اللامعقول في طرفيه، فبينما نجد من يحدد مواصفات الزي الإسلامي للمرأة تحديداً تفصيلياً دقيقاً يكاد يشبه تحديدات خبراء الأزياء والموضة،[٣١] نجد على الطرف الآخر من يحاول أن يجد تأويلات للخطاب القرآني، خاصة ما ورد في سورة "النور" متعلقاً بالزينة والعورة. يحدّد المؤلف معنى كلمة "الزينة" في نصوص سورة "النور" بأن المقصود بها الإشارة إلى "جسد المرأة كله،" ولتحديد الفرق بين ما يجب ستره من جسد المرأة وما يجوز كشفه، أي لتحديد "العورة". يقسم المؤلف جسد المرأة ـ الزينة ـ إلى قسمين: الزينة الظاهرة، وهي بحسب التأويل المشار إليه "ما ظهر من جسد المرأة بالخلْق، أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين،" والقسم الآخر "قسم غير ظاهر بالخلق، أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم المخفي هو الجيوب ... وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها." وما عدا ذلك من جسد المرأة فهو من الزينة الظاهرة التي لا تندرج في مفهوم "العورة".[٣٢] هكذا يحلق التأويل في سماوات النص خارج سياق مكانه وزمانه ولغته؛ إذ يتعامل مع اللغة بوصفها فضاءً مستقلاً عن سياق التداول والاستعمال والعرف.

والحق أن مفهوم "العورة" ليس مفهوماً مفارقاً لبنية الثقافة - أي ثقافة - في سياقها الاجتماعي التاريخي، فهو ليس مفهوماً كلياً ثابتاً قاراً في وعي الجماعة البشرية

كما يتوهم البعض. وإذا نظرنا للسياق القرآني - بمعزل عن السياق التاريخي لتزوله - لقلنا إن العورة هي الأعضاء الجنسية فقط بالنسبة للأحياء، وهي جثة الشخص الميت. هكذا ورد ذكر "السوأة" في الخطاب القرآني في سياقين: الأول في سياق قصة آدم وحواء وكيف بدت لهما سوآتهما بعد الأكل من الشجرة المحرمة (الأعراف: ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٢٧ وطه: ١٢١)، والسياق الثاني هو سياق قصة ابني آدم وقتل أحدهما للآخر وعجز القاتل أن يواري سوأة أخيه حتى أرسل الله إليه الغراب ليعلمه (آل عمران: ٣١). لكن مثل هذا التأويل يفترض أن النص القرآني يمكن فهمه خارج نطاق المجال التداولي للغة في عصر نزوله من جهة، ويتجاهل من جهة أخرى أن السياق الداخلي هو سياق القص عن الحياة الاجتماعية في بداياتها البدائية.

وقد أثارت القضية مؤخراً جريدة مصرية ـ **الدستور** ـ في تحقيق صحفي تحت عنوان "جسد المرأة: هل هو عورة؟" وبدأت الجريدة ببسط رأى المتصوف الكبير محيي الدين بن عربي (ت: ٦٣٨هـ) الذي أخذ التصوف عن كثير من الشيوخ بينهم بعض النساء. ولعل شخصية فاطمة من أهم تلك الشخصيات الصوفية التي يدين لها ابن عربي بالكثير؛ فيكثر من ذكرها في كتابه **الفتوحات المكية** على وجه الخصوص، فهي التي كشفت له - مثلاً - أسرار سورة "الفاتحة" من القرآن الكريم وما تتضمنه وتشير إليه من المقامات والأحوال العرفانية. وهي أيضاً التي كانت تخاطب أم محيي الدين قائلة: "يا نور، أنت أمه الترابية وأنا أمه الروحانية." ولعله من الهام هنا أن نذكر أن المكانة التي تمتعت بها شخصية رابعة العدوية في تاريخ التصوف كانت كفيلة بدعم النظرة الإيجابية للمرأة، تلك النظرة التي ميزت التصوف الفلسفي العرفاني خاصة باستثناء أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ). لذلك ليس غريباً أن ينفي ابن عربي المنظور الفقهي لجسد المرأة بوصفه "عورة". تنقل الصحيفة عنه وهو يستعرض مختلف الآراء، ثم يعرض قوله هو مبرهناً على صحته ومستدلاً على عدم مخالفته للشرع:

> من قائل أنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين، ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة، ومن قائل أنها كلها عورة. وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضاً إلا السوأتين كما قال تعالى: "وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة" (الأعراف: ٢٢، طه: ١٢١) فسوى بين آدم وحواء في ستر العورتين وهما السوأتان. وأن أمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا لكن لا من كونها عورة وإنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم أن يستر الشيء لكونه عورة.

وابن عربي هنا يعتمد المذهب الظاهري في الفقه، وهو المذهب الذي ينفي "تعليل" الأحكام الشرعية - أو استنادها إلى علل - ويرفض بناء على ذلك مبدأ "القياس" المعتمد عند فقهاء المذاهب الفقهية المختلفة الأخرى. وإذا كان فقهاء المذاهب الأخرى يعللون الحكم الشرعي الوارد بستر جسد المرأة بأن "علة" الأمر بالستر كونُه - أي جسد المرأة - عورة، فإن ابن عربي يرفض التعليل أصلاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن قرينة إشارة ضمير المثنى

في الآية – والمضاف إلى السوآت في قوله: "فبدت لهما سوآتهما" – إلى كل من آدم وحواء يعني اشتراكهما في الحكم. وتلك هي إشارة النص – أي مدلول اللفظ بطريق الالتزام، وهو هنا التزام ظاهر – بناء على منهج الظاهرية.

وقد استطلع كاتب التحقيق – عبادة علي – رأي بعض العلماء في رأي ابن عربي، وهي آراء كاشفة عن سيطرة المنظور الفقهي القديم على ذهنية علماء الدين المعاصرين، لذلك نوردها هنا: ١ – رأي الدكتور محيي الدين الصافي، عميد كلية أصول الدين، جامعة الأزهر "الفتوى تخالف القول السائد بأن عورة المرأة هي جسمها كله ما عدا الوجه والكفين إذا كانت حرة أما الجارية أي المملوكة فعورتها مثل الرجل من فوق الركبة إلى تحت السرة". (ولاحظ في أي عصر يتردد الكلام!) ٢ – رأى الدكتور علي مرعي، عميد كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر: "السوأة لا تعني العورة في الآيات التي استند إليها ابن عربي ... فمعيار فرض الحجاب هو أنوثة المرأة وضرورة منع مفاتن الأنثى عن إثارة شهوات الرجال." ومفهوم "العورة" يقترن بالحجاب الذي يختلط في أذهان الكثيرين بغطاء الرأس أو النقاب، وإن كان يعني "الفصل" التام بين الرجال والنساء، وهو الفصل الذي يبلغ الحرص عليه حد المطالبة بحبس المرأة حبسا تاماً بين الجدران المغلقة، فتتحدد حركتها في الحياة من "رحم" الأم إلى "بيت" الزوج، ومن هذا الأخير إلى القبر.(٣٣)

وعودة إلى الإمام محمد عبده مجدداً ندرك أنه هو الذي وضع الأساس التأويلي لمسألة "الحجاب" في الفكر الإسلامي الحديث، وهو الأساس الذي مازال يحكم اتجاه المستنيرين من ممثلي التيارات الدينية السياسية كما سنرى:

> والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادة ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام. إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخُمُر على الجيوب، كما هو صريح الآية (النور: ٣٠-٣١)، وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب.(٣٤)

ويرى الإمام أن أمر الحجاب بمعنى الاحتجاب عن الاختلاط بالرجال أمر خاص بنساء النبي – صلى الله عليه وسلم – دون عامة النساء. ويؤكد الإمام – خلافاً لمعاصريه – عدم جواز الحجاب لغير نساء النبي ولو من باب التأسي والاستحباب، وذلك على أساس أن:

> قوله تعالى: "لستن كأحد من النساء" يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم وينبهنا إلى أن في عدم الحجاب حكماً ينبغي لنا اعتبارها واحترامها، وليس من الصواب تعطيل تلك الحكم مرضاة لاتباع الأسوة.(٣٥)

ويعدد الإمام الحكم من عدم فرض الحجاب على النساء - باستثناء نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - في مجموعة من الأغراض العملية الخاصة بشئون البيع والشراء والوكالة والشهادة في المحاكم أو المخاصمة، وكلها أغراض تتطلب التعرف على الشخص برؤية الوجه، الأمر الذي يستحيل في حالة "الاحتجاب" بالنقاب أو البرقع.

> وبالجملة.. فقد خلق الله هذا العالم، ومكن فيه النوع الإنساني ليتمتع من منافعه بما تسمح له قواه في الوصول إليه، ووضع للتصرف فيه حدوداً تتبعها حقوق، وسوى في التزام الحدود والتمتع بالحقوق بين الرجل والمرأة من هذا النوع، ولم يقسم الكون بينهما قسمة ضيزى، ولم يجعل جانباً من الأرض للنساء يتمتعن بالمنافع فيه وحدهن وجانباً للرجال يعملون فيه في عزلة عن النساء، بل جعل متاع الحياة مشتركاً بين الصنفين، شائعاً تحت سلطة قواهما بلا تمييز. فكيف يمكن مع هذا لامرأة أن تتمتع بما شاء الله أن تتمتع به مما هيأها له، بالحياة ولواحقها من المشاعر والقوى، وما عرضه عليها لتعمل فيه من الكون المشترك بينها وبين الرجل إذا حظر عليها أن تقع تحت أعين الرجال، إلا ما كان من محارمها؟ لا ريب أن هذا مما لم يسمح به الشرع ولن يسمح به العقل.(٣٦)

ويعجب المرء بعد هذه المرافعة الإنسانية البليغة دفاعاً عن كينونة المرأة وعن حقها في التمتع بنعم الكون الذي سخره الله للإنسان، لماذا لم يجد الإمام "الحكَم" أو حتى حكمة واحدة فَرضت الحجاب على نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - وهل كان هذا الفرض تمييزاً لهن بالأفضلية؟ وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك بالفعل - ألا يكون "الحجاب" أفضل؟ ومع ذلك فإن ما قدمه الإمام لم يلحقه فيه أحد من مستنيري تيارات الإسلام السياسي. هكذا نرى أن التأويل والتأويل المضاد يعتمد كلاهما على "الانتقاء": أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤول بوصفها "الأصل" وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلاً يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها. وسواء اعتمد التأويل ثنائية "الخصوص والعموم" أو اعتمد على آلية "الإبراز والإخفاء" فالنتيجة واحدة: التلاعب الدلالي بالنص الديني - قرآناً أو سنة - دون اعتبار لطبيعة تلك النصوص تاريخاً وسياقاً وتأليفاً - بمعنى التركيب والتكوين لا بمعنى أنها من وضع البشر وتأليفهم - ولغة ودلالة.

(١) جريدة **الأهرام**، ٢١ سبتمبر ١٩٩٨، ص١ وص ٢٧.

(٢) عكست الصحافة المصرية الآراء المختلفة خلال الأشهر الستة الأخيرة. لكن عدداً من الصحف تناول المسألة بشكل مغلف بالاستهزاء، ففي جريدة **الوفد** مثلاً (٢٥ يونيو ١٩٩٨) تم نشر مقال يدافع عن حق المرأة في تولي منصب القضاء تحت عنوان "المرأة قاضية!" وعلامة التعجب التي وضعها المحرر تعكس تقييماً سلبياً للمقال. كذلك نشرت جريدة **الجمهورية** تحقيقاً عن الموضوع تحت عنوان "كلام ستات: المرأة تعمل في القضاء من ٤٤ سنة." أما جريدة **الأهرام** فقد نشرت رسماً كاريكاتورياً يمثل سيدة تجلس على منصة القضاء وبيدها إحدى أدوات المطبخ تستخدمها بدلاً من المطرقة. ووصلت السخرية أقصاها بالعنوان الذي وضعته جريدة **الأحرار** لتحقيق عن الموضوع وهو "عفواً القاضي حامل." نقلاً عن التقرير الذي أعده كل من محمد حسن عبدالحافظ ومحمود عبدالفتاح لمركز قضايا المرأة المصرية بعنوان "صورة المرأة في الصحافة المصرية." انظر عرضاً للتقرير في "المرأة المصرية في عيون الصحافة،" جريدة **الأهالي**، العدد ٨٩٥، ١١ نوفمبر ١٩٩٨، ص١٠.

(٣) **روز اليوسف**، ٢٤ أغسطس ١٩٩٨، العدد ٣٦٦٣، السنة ٧٣، ص ص٢٦-٢٧، حوار أجرته إقبال السباعي.

(٤) نقلاً عن مجلة **روز اليوسف**، العدد ٣٥٥٣، ١٥ يوليو ١٩٩٦، ص٢٥.

(٥) فهمي هويدي، "تطبيع علاقة المرأة بالمجتمع،" جريدة **الأهرام**، ٩ يوليو ١٩٩٦.

(٦) فهمي هويدي، "بالتعاليم لا بالمراسيم،" جريدة **الأهرام**، ٢٥ يونيو ١٩٩٦. من أهم المصادر التي يعتمد عليها الكاتب: يوسف القرضاوي، **فتاوي معاصرة: من هدى الإسلام** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، الجزء الثاني، ص٢٨٦؛ محمد الغزالي، **المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)؛ عبدالحليم أبو شقة، **موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠).

(٧) المقصود بالسياق السجالي كما سيتضح من الأمثلة سياق الرد على الطاعنين والساخرين من خلال استخدام منطقهم ذاته، ولكن في اتجاه عكسي مضاد لكشف تهافت البناء الداخلي لهذا المنطق. وقد تنبه الإمام الشافعي لهذا السياق في تفسيره لقوله تعالى: "قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به" (الأنعام: ١٤٥) حيث ذهب إلى "أن الكفار لما حرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله، وكانوا على المضادة والمحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه ولا حرام إلا ما أحللتموه." ثم يكشف الشافعي عن الدلالة بمثال توضيحي فيرى أن القرآن يستخدم أسلوباً يشبه أسلوب "من يقول لك لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول له لا آكل اليوم إلا حلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة" نقلاً عن الزركشي بدر الدين محمد بن عبدالله، **البرهان في علوم القرآن** (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٧٢)، الجزء الأول، ص ص٢٣-٢٤.

(٨) نشرت الدراسة أولاً في مجلة **فصول** القاهرية، العدد الأول، المجلد الخامس (ديسمبر

١٩٨٤) بعنوان "مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني: قراءة في ضوء الأسلوبية." ثم أعيد نشرها في كتاب **إشكاليات القراءة وآليات التأويل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٤)، ص ص١٤٩-١٨٣.

(٩) انظر للمؤلف: **المرأة في خطاب الأزمة**، (القاهرة: دار نصوص للنشر، ١٩٩٤)، المدخل "حواء بين الدين والأسطورة"، ص ص ١١-١٧.

(١٠) السيوطي جلال الدين، **أسباب النزول**، على هامش "تفسير الجلالين"، (بيروت: دار الفكر، د. ت.)، ص: ١١٧.

(١١) انظر محمد شحرور، **من الحقوق المغيبة للمرأة**، محاضرة ألقيت في "مكتبة الأسد" في ١٩٩٦/١١/٢٦، ضمن فعاليات الأسبوع الثقافي للاتحاد النسائي في دمشق، دار الأهالي ١٩٩٧، ص ص. ١٠-١١. وقد سبق للإمام محمد عبده أن أكد مفهوم المساواة في القوامة مستشهداً بقوامة الأم الأرمل على أطفالها الذكور، أو الرجال بحسب تعبيره. يقول:

> والناظر في الأحوال التي فضلت فيها شريعتنا الرجل على المرأة مثل الخلافة والإمامة والشهادة في بعض الأحوال، لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها، وأن الشارع لم يراع في هذه المسائل القليلة إلا عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها في العائلة وحصر الوظائف العامة في الرجال، وهو تقسيم طبيعي جرى على مقتضاه إلى الآن التمدن في أوروبا، ولا يوجد فيه شئ يمنع من ترقية المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها. وما من عاقل يدرك الغرض الصحيح من تلك الحقوق العظيمة التي خولتها الشريعة الإسلامية إلى المرأة في جميع الأحوال المدنية - ومنها أهليتها لتكون وصية على رجل - المقصود "طفل" فيما يبدو من السياق - يستحسن ما يخالفها من عوائدنا التي تؤدي إلى حرمان المرأة بالفعل من استعمال هذه الحقوق.

الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للنشر، ط٢، ١٩٧٢)، المجلد الثاني، ص١٠٦.

(١٢) يرى فهمي هويدي في اشتغال المرأة بالشأن العام وفي مسألة القوامة ما يلي نقلاً عن مناقشات دارت في مؤتمر في الرباط عن موضوع "الإسلام وحقوق المرأة": عن اشتغال المرأة بالولايات العامة كان الرأي المعلن أنه ليس في الإسلام نص يمنع من ذلك وموضوع القوامة والدرجة التي يفضل بها الرجل على المرأة وأشار إليها القرآن، فقد قيل إن المقصود بها هو ترتيب الأدوار، والإنفاق الذي يتحمل مسئوليته الرجل. والتفضيل هنا لا يعني أن أحداً أحسن من أحد، لأن الله فضل الناس على بعض في الرزق ولم يقل أحد إن ذلك ينتقص من قدر الذين ضاقت عليهم أسباب الرزق. العكس ما حدث لأن الأحاديث أشارت إلى أن من هؤلاء من قد يكون أفضل عند الله ممن يملكون مال قارون. مسألة النشوز التي قيل إنها تبرر ضرب النساء جرى التذكير بأن النشوز يعالج أولاً بالنصح وثانياً بالهجر، وإذا لم يجديا

فللرجل أن يؤدب زوجته بما لا يمس وجهها ولا يوجعها أو يترك عليها أثراً. واتفق الفقهاء على أن ذلك يتم بما يعادل ضربة المسواك وقد فسر الشيخ شلتوت نشوز المرأة بانحرافها، وقال إن تأديب الزوج لها على ذلك النحو يسترها بدلاً من أن تساق إلى المحاكم لتفضح أمام الملأ هناك. ورأى الشيخ محمد الغزالي أن للنشوز في التصور الشرعي حالتين: أن تستكبر المرأة على زوجها حتى تكره الاتصال به في أخص وظائف الزوجية، أو أن تأذن في دخول بيته لغريب يكرهه دون علمه أو إذنه. والحالتان مما يقتضي الستر أن لا يعالجا خارج البيت ولا يقحم في أمرهما طرف ثالث. "مكلمة حول المرأة!"، جريدة **الأهرام**، السنة ١٢٣، العدد ٤٠٨٧٤، ٣ نوفمبر ١٩٩٨.

(١٣) انظر محمد شحرور، **من الحقوق المغيبة للمرأة**، سبق ذكره، ص١٢، حيث يرى - محقاً - أن الهدهد لم يستنكر كونها ملكة صاحبة قوامة حاكمة على قومها، بل استنكر عبادتهم للشمس.

(١٤) ترتيبها أمر مجمع عليه بين كل من السيوطي في **الإتقان في علوم القرآن** والزركشي في **البرهان في علوم القرآن**.

(١٥) كتب محمد عبده هذا في جريدة **الوقائع المصرية**، العدد ١٠٥٥، ٧ مارس ١٨٨١. انظر: **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ٧٢.

(١٦) **المرجع السابق**، الصفحات ٨٤، ٨٥، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥. لا يمل الشيخ من تأكيد رأيه كلما سنحت الفرصة، ففي "التفسير" يرى أن إباحة التعدد في صدر قوله تعالى "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، أو ما ملكت أيمانكم" مُقَيَّدٌ بعجز الآية "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (النساء: ٣) والخوف من عدم العدل يصدق بالظن والشك فيه، بل يصدق بتوهمه أيضا. ولكن الشرع قد يغتفر الوهم؛ لأنه قلما يخلو منه علم بمثل هذه الأمور. فالذي يباح له أن يتزوج ثانية أو أكثر هو الذي يثق من نفسه بالعدل بحيث لا يتردد فيه أو يظن ذلك ويكون التردد فيه ضعيفاً ... وقد قال تعالى في آية أخرى من السورة: ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم (الآية: ١٢٩) وقد يحمل هذا على العدل في ميل القلب، ولولا ذلك لكان مجموع الآيتين منتجاً عدم جواز التعدد بوجه، ولما كان يظهر وجه قوله بعد ما تقدم من الآية فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة والله يغفر للعبد ما لا يدخل تحت طاقته من ميل قلبه وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يميل في آخر عهده إلى عائشة أكثر من سائر نسائه، ولكنه لا يخصها بشيء دونهن، أي بغير رضاهن وإذنهن، وكان يقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك" أي ميل القلب. فمن تأمل الآيتين علم أن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضييق، كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة في إقامة العدل والأمن من الجور. وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يرقي أمة فشا فيها تعدد الزوجات ... فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة، يعني على قاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح." وبهذا يُعْلَمُ أن تعدد الزوجات مُحَرَّمٌ قطعاً عند

الخوف من عدم العدل، **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ص٧٨، ٨٣. وكذلك م٥، ص ص١٦٩ - ١٧٠.

(١٧) انظر تحليلنا لهذا القانون من منظور شرعي فقهي في **المرأة في خطاب الأزمة**، سبق ذكره، الفصل الرابع.

(١٨) **الأعمال الكاملة**، م٢، ص ص١٢٥-١٢٦.

(١٩) **المرجع السابق**، ص ص١٢٧ - ١٢٨.

(٢٠) **المرجع السابق**، ص١٢٩.

(٢١) **المرجع السابق**، ص١٢٩.

(٢٢) في الأصل "يعرفانها"، وما أثبتناه هو الصواب.

(٢٣) ابن العطار محمد بن أحمد الأموي، كتاب **الوثائق والسجلات**، تحقيق: ب. شالميتا وف. كورينطي، (مدريد: المعهد الأسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣)، ص ص ٧-٩.

(٢٤) **عيال الله**، حوار مع محمد الطالبي، إنجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، حسن بن عثمان، (تونس: دار ساس للنشر، ١٩٩٢)، ص١٢١.

(٢٥) ميراث الكلالة هو أن لا يكون للشخص المتوفي أبناء يرثونه، وقد مات كل من الأب والأم قبل موته؛ فيرثه الأخوات والإخوة. ذكر شأن "الكلالة" في القرآن مرتين في سورة "النساء": الأول في الآية ١٢ "وإن رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم،" والمرة الثانية في الآية ١٧٦ "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شئ عليم."

(٢٦) انظر النيسابوري أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي: **أسباب النزول**، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، د. ت.)، ص ص٨٢-٨٤.

(٢٧) **الأعمال الكاملة**، م٥، ص١٧٧.

(٢٨) **المرجع السابق**، ص١٨٠.

(٢٩) انظر محمد شحرور، **الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة**، (دمشق: دار الأهالي، ط٦، ١٩٩٤)، ص٣٥٨ وما بعدها. يعتمد اجتهاد شحرور علي تصور لبنية النص الديني يستند أساساً على التمييز بين جانبي "النبوة" و"الرسالة" في شخص "محمد - صلى الله عليه وسلم - طبقاً لهذا التصور فالكتاب الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على محمد القرآن" يحوي كتابين رئيسيين: الكتاب الأول، كتاب النبوة ويشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي، ويفرق بين الحق والباطل، أي الحقيقة والوهم. الكتاب الثاني كتاب الرسالة ويشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي، ويفرق بين الحلال والحرام (ص٥٥). يتضمن مستوى "الرسالة" "كتاب الآيات المحكمات" التي تتضمن بدورها التشريعات والأحكام والحدود، وتلك الأخيرة تخضع لجدلية "الاعتدال والانحراف" أو "الاستقامة والحنيفية"، وهي جدلية

تنتجها تناقضات الحياة الإنسانية كما تدرس في مجالات علم الاجتماع والاقتصاد، وهي تتطلب دائماً تغييرات وتطورات نوعية وكمية في مجال التشريع والقانون (ص٤٤٧). ويحاول شحرور أن يشرح هذه الجدلية - الواضحة في ذاتها - استناداً إلى ما يسمى مفهوم "التوابع المستمرة" في رياضيات نيوتن. ورغم الغموض الذي يحيط بهذه المحاولة - محاولة تركيب مفاهيم رياضية لتأويل التشريعات القرآنية - فالنتيجة التي يصل إليها في النهاية لا تكاد تختلف عن نتيجة تحليلنا. ويعود شحرور لقضية المواريث في محاضرته التي سبقت الإشارة إليها، لكنه استناداً إلى تمييزه الدلالي بين مفردات آية المواريث - مفردات "نصيب" و"حظ" و"وصية" - يخرج عبارة "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" من حد "المواريث"؛ لأنها في سياق الحديث عن "الوصية". ودليله على ذلك أن كلمة "نصيب" وردت دائماً بمعنى "الجزء الموروث"، في حين لم تأت كلمة "الحظ" إلا في سياق "الوصية" دون سياق "الميراث". من هذا التحليل يستنبط شحرور أن المقصود من الآية: "الوصية التي يريدنا الله أن نلتزم بها في حياتنا. ويؤكد هذا أنه استعمل مصطلح "الحظ" في هذه الوصية، مما لا يدع مجالاً للشك بأن لا علاقة لهذه الوصية بالنصيب في التركة." (ص٣٠).

(٣٠) انظر فهمي هويدي، "مكلمة حول المرأة،" سبق ذكره.

(٣١) انظر على سبيل المثال محمد سعيد المبيض، **إلى غير المحجبات أولاً**، (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٨)، ص ص١١٢-١١٤.

(٣٢) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، سبق ذكره، ص ص٦٠٦-٦٠٧.

(٣٣) جريدة **الدستور** ١٩٩٧/٨/٢٧، ص٥.

(٣٤) **الأعمال الكاملة**، م٢، ص١١٣.

(٣٥) **المرجع السابق**، ص١١٤.

(٣٦) **المرجع السابق**، ص١١٠.

قصة الخلق والعصيان في القرآن:
غياب حواء ومركزية إبليس

محمد محمود

مقدمة

القصة القرآنية موضوع في غاية الأهمية، إلاّ أنه لم يجد الحظ الذي يليق به في مجال الأبحاث القرآنية المعاصرة. ولعل النزاع الذي أحاط بدراسة الأستاذ محمد أحمد خلف الله **الفن القصصي في القرآن الكريم** قد ترك أثره الواضح على الجو الأكاديمي والجو الفكري العام في مصر وباقي العالم العربي والإسلامي، وأحبط عزائم الكثيرين وأثناهم عن الولوج في هذا المجال الحافل بالخلاف.

ولأن القرآن يشكّل النص الذي يتمحور حوله الإسلام ويتمتّع بخصوصية معرفية وطقسية مركزية، فإن الكثيرين ربما يعترضون على إخضاعه لمناهج التحليل النصي، إذ أنها مناهج تنطلق من افتراضات نظرية معينة ومن الممكن أن تفضي لتطبيقات إجرائية يرى فيها المعترضون مساساً بقدسية القرآن. رغم أن هذه الاعتراضات ربما تعيق في المستقبل القريب إزدهار دراسات قرآنية منفتحة على مناهج التحليل النصي المعاصرة، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذا وضع قد أخذ في التصدع كما تثبت مساهمات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.(١)

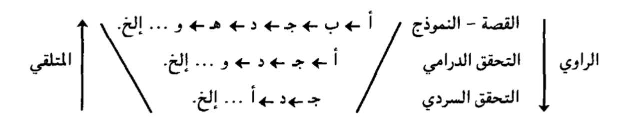
وفي واقع الأمر فإن التراث الإسلامي لعلوم القرآن يقدم لنا سوابق في النظر للقرآن كنص يخضع لأدوات التحليل النصي، وإن اختلفت مناهج التحليل وأدواته ولغته عن عصرنا هذا. فنظرية إعجاز القرآن مثلاً انبنت على استقصاءات لمناح عديدة شملت لغة القرآن وبلاغته وغريبه ومعانيه. وقائمة ما صنِّف في هذه الأبواب العديدة طويلة بدأت بالكسائي (ت 189 هـ/ 805 م) والجاحظ (ت 255 هـ/ 869 م) لتصل لصياغات أكثر تطوراً وإحكاماً عند الباقلاني (ت 403 هـ/ 1013م) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ/ 1078م). والمناهج البلاغية التي طبّقها القدماء أثمرت نتائج بالغة القيمة إلا أنها مثل كل المناهج التي يعوّل عليها الدارسون في كل عصر لم تخرج عن "الدائرة التأويلية" (hermeneutical circle) لذلك العصر وما كان من الممكن أن تتجاوز الظرف المعرفي ومنظور العصر اللذين يصوغان في كل عصر الأفق المعرفي للمشتغلين بقضايا المعرفة.(٢)

ولأن القصة لم تكن هما من هموم النظرية الأدبية عند القدماء، فقد كان من الطبيعي أن تضمر جهودهم بشأن تحليلها. وهذا الضمور في مجال تحليل القصة القرآنية أمر لابد من معالجته، خاصة وأن النظريات الأدبية في مجال الأدب القصصي قد بلغت درجة عالية من النضج إثر التلاقح الذي تم بينها وبين مختلف ضروب المعرفة من علم لغة وعلم نفس وعلم

اجتماع ومناهج نسوية وثقافية وبنيوية وأسطورية.

والمعالجة التي أقدمها هنا معالجة أولية، وهي جزء من مشروع لمعالجة القصة القرآنية وعلاقتها بالخطاب القرآني أتمنى أن أتوفر على إنجازه. ومعالجتي هنا تعتمد قراءة مكثّفة (close reading) لقصة الخلق والعصيان في القرآن غرضها الكشف عن العناصر الرئيسية والفرعية التي تشكّل بنية النص وتجاوز سطح النص لمنطقه الداخلي. هذه الخطوة الأولية، خطوة القراءة المكثّفة، لابد أن تتبعها خطوات تالية لدراسة خصائص القصة القرآنية كما تتكشف من مجموع القصص في النص القرآني، ولدراسة العلاقة بين الخطاب القصصي وباقي الخطاب القرآني، وللمقارنة بين قصص القرآن وقصص التوراة خاصة.

ومعالجتي لقصة الخلق والعصيان في القرآن تقوم على بعض العناصر التحليلية، ومن المناسب الإشارة لهذه العناصر. إن القصة، أي قصة، ترتكز على أربعة عناصر، عنصران داخليان متصلان ببنيتها وعنصران خارجيان. أما العنصران الداخليان فهما الحدث وعنصر الزمان وهو الحيز الذي يتبدى فيه الحدث (من اندماج هذين العنصرين تنشأ الحبكة). والعنصران الخارجيان هما الراوي (narrator) ومتلقي الرواية (narratee). ويخضع تولّد أحداث القصة لتعاقب متسلسل يمكن أن نعبّر عنه كالآتي: أ ← ب ← جـ ← د ← هـ ← و... إلخ. حيث الحدث (ب) يصدر عن الحدث (أ) ثم يعقب الحدث (جـ) الحدث (ب)، وهكذا. وبذا فإن القصة النموذجية تقدّم لنا كل الأحداث من البداية إلى النهاية ووفقاً لتسلسلها التوالدي. إلاّ أن مثل هذه القصة توجد في تصوراتنا فقط، كنموذج، ولذا فإننا سنسمي هذا المستوى بالقصة - النموذج. وراوي القصة لا يختار من عناصر القصة - النموذج إلا الأحداث التي تنطوي على المغزى الدرامي الذي ينشده ويُسْقط ما عداها. هذا هو مستوى ما يمكن تسميته بالتحقق الدرامي للقصة. ويمكننا أن نعبّر عَن تتابع الأحداث في هذا المستوى على النحو التالي: أ ← جـ ← د ← و... إلخ.، حيث العناصر (ب)، (هـ)... إلخ. عناصر مُسْقَطة. وعلاوة على ذلك، فإن الراوي، في معرض سبكه وتشكيله للقصة، ربما يقوم بإخضاع تقديم الأحداث وتأخيرها لاستراتيجية مستقلة عن الترتيب الذي يتيحه منطق تسلسل التحقق الدرامي فيرتبها مثلاً حسب الخطة التالية: جـ ← د ← أ ← و ... إلخ. هذا هو مستوى ما يمكن تسميته بالتحقق السردي، وهو المستوى الذي تنتقل فيه القصة من الراوي لمتلقي الرواية انتقالاً مباشراً. ومستويا التحقق الدرامي والتحقق السردي متداخلان تداخلاً وثيقاً، إذ أن الاستراتيجية السردية للراوي تخضع لاعتبارات توليد أقصى شحنة درامية ممكنة. يمكننا أن نمثّل هذه المستويات الثلاثة بالتخطيط التالي:



لا يحكي لنا القرآن قصة آدم وحواء وعصيان إبليس على مستوى قصة نموذجية، وإنما على مستوى التحقق السردي الصريح والتحقق الدرامي الضمني. إننا لا نقرأ القصة كنص متصل وإنما نقرأها مجزأة على السور التالية:

1 - في (سورة البقرة) من الآية 30 إلى الآية 38.

2 - في (سورة الأعراف) من الآية 11 إلى الآية 25.

3 - في (سورة الحِجر) من الآية 26 إلى الآية 48.

4 - في (سورة الإسراء) من الآية 61 إلى الآية 65.

5 - في (سورة الكهف) الآية 50.

6 - في (سورة طه) من الآية 115 إلى الآية 123.

7 - في (سورة ص) من الآية 71 إلى الآية 85.

وسنعمد إلى معالجة كل نص فرعي على حدة ثم نستخلص من مجموع النصوص الفرعية العناصر التي تشكّل مخطط القصة الأصلية في القرآن. إن تسميتنا لكل نص من النصوص أعلاه بنص فرعي تفترض ضمنا وجود نص أولي أو أصلي، إلا أن هذا النص لا يتحقق في القرآن كنص منفصل، وكل ما نستطيعه هو إعادة تركيبه في شكل "مخطط عناصر". وكل نص فرعي هو تحقق سردي لمستوى من مستويات القصة، ومجموع هذه النصوص، أو ما سنراه في شكل "مخطط عناصر"، هو التحقق الدرامي للقصة.

نص فرعي (1) (البقرة)

1 . 1 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ(٣٠)

تشتمل هذه الآية على ثلاثة أصوات وهي: صوت خارجي يمكن أن نسميه صوت الراوي وصوتان داخليان هما صوت الإله[٣] من ناحية وصوت الملائكة من ناحية أخرى. ونلاحظ منذ الوهلة الأولى أن صوت الراوي يضع المتلقي في حسبانه ويشمله بالخطاب عبر ضمير المخاطب في "ربّك". والنمط السردي الذي يخضع له صوت الراوي يعكس خاصيتين، فهو يتوازى من ناحية مع صوت الإله إلا أنه لا يلبث أن يتداخل من ناحية أخرى مع صوت الإله في مواضع معينة من القصة. ويرتب صوت الراوي المشهد الاستهلالي في القصة عبر حركة حوارية ثلاثية يعبر عنها التركيب: وإذ قال/ قالوا/ قال - الحركة الحوارية الأولى هي قول الله إنه سيجعل في الأرض خليفة.[٤] وجملة الإله تقيم مقابلتين ضمنيتين (الأرض/ الجنة والأرض/ السموات) من ناحية وتعلن مبدأ "خلافة" الإنسان لله على الأرض من ناحية أخرى. ونلاحظ أن مقابلة الأرض/ الجنة مقابلة تنطوي على توتر، وهو توتر سينجلي بانجلاء أحداث القصة، بينما مبدأ "الخلافة" ينطوي على استمرارية تجمع الله والإنسان في علاقة انسجامية خالية من التوتر.

وبانتقالنا للحركة الثانية فإننا ننتقل لحجة الملائكة. وإذا استقصينا "النبرة الداخلية" لجملة الملائكة الحوارية فإننا نجد أنفسنا إزاء عدة احتمالات، مثل احتمال التعبير عن المعارضة أو احتمال التعبير عن الاحتجاج أو احتمال التعبير عن الاستغراب، إلخ. ولا يوجد على مستوى صياغة اللغة لمقالة الملائكة أو في حقل الدلالات اللغوية المحيطة بمقالة الملائكة ما يساعدنا على ترجيح احتمال ما على باقي الاحتمالات. ويطرح الملائكة حجة مركبة: الإنسان سيفسد ويسفك الدماء/ الملائكة يسبحون بحمد الله ويقدسون له؛ إذن سيفضي خلق الإنسان لخلل في مشروع الإله، إذ أن "الفساد" سيدخل الوجود مع دخول الإنسان للوجود. وبذا فإن حجة الملائكة لا تذهب فقط إلى أن وجود الإنسان سيكون وجودا "فائضا" لأنهم يسبحون لله ويقدسونه، وإنما تذهب أيضا إلى أن الإنسان سيقوم بدور فاعل ولكن في الاتجاه المعاكس الذي يهدد بإحباط مشروع الإله. وعلى مستوى تركيب مقالة الملائكة نلاحظ موازنتها: "يفسد فيها"، "يسفك الدماء"/"نسبح بحمدك"، "نقدس لك"، والمقابلة المتوترة لهذه الموازنة تقابلها على المستوى الصوتي حركة مضادة بفعل ذلك التجنيس الذي يحدثه صوت "السين" في الكلمات: "يفسد"، "يسفك"، "نسبح"، "نقدس". وإذا لاحظنا أن جملة "يسفك الدماء" متضمنة في جملة "يفسد فيها"، وأنها تخصِّص وتفصِّل عمومية الجملة المتقدمة، وأن جملة "ونقدس لك" متضمنة في جملة "نسبح لك" وأنها إنما تقوم فقط بتكثيف أثر الجملة المتقدمة، فربما يدور بخلدنا أن جملة الملائكة بتركيبها الماثل تنطوي على حشو. وهذا احتمال قائم إذا قرأنا جملة الملائكة قراءة بلاغية صرفة أو قراءة منطقية بحتة. إلا أن القراءة الدرامية تعطينا نتيجة مختلفة. فلجوء الملائكة للتفصيل يعكس حالتهم الذهنية عندما يخبرهم الله أنه سيجعل في الأرض خليفة. ومن الطبيعي أن تنعكس هذه الحالة الذهنية الاستثنائية على مستوى اللغة، وبذا فمن الممكن قراءة تركيب جملة الملائكة كـ"إشارة لغوية" على واقعة درامية.

وإذا كانت الحركة الأولى حركة افتتاحية والحركة الثانية رد فعل صادر عن الحركة الأولى فإن الحركة الثالثة (قال: إني أعلم ما لا تعلمون) حركة اختتامية تسدل الستار على المشهد ولا نتوقع ردا عليها، فالله يعلم ما لا يعلم الملائكة. وجملة الإله جملة تقريرية لا تجيب الملائكة إجابة مباشرة. إلا أن هذه الجملة لها وظيفتها في السياق الدرامي كعامل تشويق (suspense) يجعلنا نتابع خلق آدم بانبهار وترقب. إن مجموع المشهد ينطوي على توترين: توتر ظاهر بين الله والملائكة، وتوتر مستتر بين الملائكة وآدم. والتوتر بين الله والملائكة يتمحور حول "العلم"، إذ أن الملائكة يؤسسون موقفهم على "علمهم" بأن الإنسان سيفسد الأرض ويسفك الدماء. والله لا ينفي هذا العلم أو يدحضه وإنما يقرر فقط أنه يعلم ما لا يعلمون، وهذا التقرير يؤدي، على مستوى الحركة الدرامية، لإسكات صوت الملائكة.(٥)

1 . 2 وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إن كُنْتُمْ صَادِقِينَ(٣١)

إذا كان المشهد في الآية 2/30 يحتوي على عنصرين ماثلين هما الله والملائكة وعنصر غائب – ماثل هو آدم فإن الآية 2/31 تحتوي على ثلاثة عناصر ماثلة هي: الله والملائكة وآدم. وعلى مستوى التحقق السردي نلاحظ إسقاط حدث خلق آدم، ويقفز آدم خلقاً مكتملا وعنصرا دراميا ماثلا يملك قدرة التأثير عبر قدرته على التعلّم (وعلّم آدم...). ورغم

الفجوة بين الآيتين على مستوى حركة الزمن فإنهما تتداخلان على مستوى الصياغة اللغوية عبر كلمتي "تعلمون" في نهاية الآية 2/30 و"علّم" في بداية الآية 2/31 . وبذا فإن بروز آدم وتجسده يتزامن منذ الوهلة الأولى مع "خلافته". وفي هذه الآية فإن "الخليفة" يخرج من منطقة "المشروع" ليدخل عالم "التحقق" و"التعين" وينال "اسما". وبنوال آدم تحققه وتعينه واسمه فإن الأشياء تنال أيضا تحققها وتعينها وأسماءها. وتشير الآية لطرفين هما: "الأسماء" و"هؤلاء" (المسميات)، وآدم يتعلم العلاقة الدلالية بين الأسماء (الدال) والمسميات (المدلول)، وهو الأمر الذي لا تعرفه الملائكة. والملاحظ أن الآية تنتقل أثناء سردها للحدث من (الدال) (للمدلول): "وعلّم آدم الأسماء [الدال] كلها ثم عرضهم [المدلول] على الملائكة...." وعندما يمتحن الله الملائكة بقوله: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، فإن "الصدق" هنا يعني المقدرة على إقامة العلاقة الصحيحة بين "الدال" و"المدلول"، أي أنه صدق على مستوى إدراك الدلالة. وعلى مستوى البنية الدرامية فإن الحدث يضع الله وآدم في مواجهة الملائكة وهكذا فإن التوتر الظاهر بين الله والملائكة الذي أشرنا له في الآية 1/30 يستمر في هذه الآية، بينما أن التوتر المستتر بين الملائكة وآدم في الآية 2/30 يتحول هنا لتوتر ظاهر، مما يجعل مجموع التوتر في هذه الآية يكتسب كثافة أعلى من التوتر في الآية السابقة.

1 . 3 قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَعِلْمَ لَنَا إلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إنَّكَ أنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(٣٢)

من زاوية البنية الدرامية والبنية الشكلية فإن الآية 2/32 هي في واقع الأمر جزء من الآية 2/31 إذ أنها رد على امتحان الإله. والآية لا تنطوي على فعل يدفع بالحركة الدرامية للقصة وإنما تقرر فقط أن الملائكة لا يعلمون إلا ما علمهم الله. ولذا فإن مغزى الآية يكمن في إضافتها على مستوى التشخيص أو رسم الشخصيات، إذ تبرز شخصيات الملائكة كشخصيات ثانوية متعلقة بالشخصية الأولية بالأصالة (الله). ولعلنا قد لاحظنا أن الملائكة، رغم أنهم جماعة، يتصرفون وكأنهم شخص مفرد إذ أنهم لا يتحدثون بأصوات متباينة ولكن بصوت واحد. إلا أن تعلّق شخصية الملائكة بشخصية الإله لا ينفي تمتعهم بدرجة من الاستقلالية وهو أحد عناصر التوتر في علاقتهم بالله كما سنرى في الآية 2/33 بعد قليل. ويتأكد لنا من مقالة الملائكة هنا ما رأيناه في مشهد الآية 2/30 من أن خلق آدم هو "مادة" الصراع الدرامي بينما أن العلم هو "مظهر" هذا الصراع.

1 . 4 قَالَ يَا آدَمُ أنبِئْهُم بِأسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أنْبَأهُم بِأسْمَائِهِمْ قَالَ ألَمْ أقُل لَّكُمْ إنِّي أعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ والأرْضِ وَأعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ(٣٣)

رأينا في الآيتين 2/30 و 2/31 آدم طاقة درامية كامنة، ففي الآية الأولي يتمثل آدم كمشروع وفي الآية الثانية يتمثل وجودا متعينا إلا أنه وجود "انفعالي" تقتصر مشاركته الدرامية على تلقيه للعلم من الله، أما في هذه الآية فإن آدم ينتقل من منطقة "الانفعال" لمنطقة "الفعل" وذلك عندما ينبئ الملائكة بالأسماء. ولأول مرة يوجه الله خطابه لآدم كإشارة على هذه النقلة في الدور الدرامي ويتحول هذا الحدث الحاسم إلى محاكمة للملائكة عندما يعلنهم الله: "ألم أقل لكم إني أعلم..." إلخ. وجملة الإله هنا من الممكن أن تُحمل على ثلاثة أوجه. الوجه الأول هو أنها إخبار عن مقالة سابقة صدرت عن الله ويذكّر بها الملائكة الآن. وبما أن هذه المقالة لم ترد في سياق سرد القصة فأننا سنفترض أنها عنصر من عناصر

القصة - النموذج تم استدعاؤه بغية تكثيف المواجهة الدرامية بين الله والملائكة. والوجه الثاني هو افتراض أن جملة الإله في هذه الآية هي بمثابة توضيح وإبانة للجملة التقريرية التي تصدر من الله في الآية 2/30 : "إني أعلم ما لا تعلمون." أما الوجه الثالث فهو افتراض أن هذه الجملة بصدد الحاضر الماثل، وأن تعبير "ألم أقل لكم" يقصد منه "إني أقول لكم." وتمثل جملة الإله: "وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" لحظة التصعيد القصوى في المواجهة بين الله والملائكة والجملة تشير لتعقيد شخصية الملائكة إذ أن ظاهرهم من الممكن أن يكون مخالفا لباطنهم، مما يعني أن الملائكة لهم حياتهم الخاصة بهم والمستقلة إلى حد وهذا يسبغ بعدا موضوعيا على التوتر بين الله والملائكة.

1 . 5 وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ(٣٤)

في هذه الآية يختفي صوت الراوي ليحل محله صوت الإله كراوٍ. وصوت الإله لا يتدخل ليقدم لنا صياغة مختلفة للقصة وإنما ليواصل السرد استطرادا من النقطة التي سكت عندها الراوي. وعند هذه النقطة من تكشّف الحبكة تبرز شخصية هامة هي شخصية إبليس. وأهمية شخصية إبليس تنبع من واقع أنه يمثل قطب المقابلة الدرامية لله. وببروز شخصية إبليس فإن التوتر المستتر في علاقة الله بالملائكة ينسحب للخلف ليقفز توتر ذو شحنة درامية قصوى ومتفجرة وكفيلة بدفع أحداث القصة لنهايتها. ونلاحظ أن القصة تعطي آدم مساحة أكبر فيما يتصل بالتمهيد لظهوره، وهي مجموع المشهد في الآية 2/31 والإشارة المباشرة له كـ"خليفة". وفي حالة إبليس ليست هناك أي إشارة مباشرة أو غير مباشرة له قبيل بروزه، اللهم إلا إذا اعتبرنا التوتر بين الله والملائكة تمهيدا رفيقا أو مستتراً لانفجار معارضة إبليس. وإذا اعتبرنا سجود الملائكة بمثابة إعلان على انتهاء التوتر بين الإله والملائكة وبين الملائكة وآدم فإن رفض إبليس للسجود هو بمثابة نقل للتوتر لمحور بديل هو محور الإله - إبليس (وتتضمن هذه العلاقة بداخلها العلاقة: إبليس - آدم). ويروي لنا صوت الإله أن إبليس "أبى" و"استكبر" و"كان من الكافرين." ونلاحظ هنا التكثيف التدريجي الذي تنطوي عليه اللغة، فالفعل "أبى" يصف لنا فعل إبليس وصفا موضوعيا، ينظر للحدث من الخارج؛ أما الفعل "استكبر" فإنه ينطوي على حكم قيمة، إذ يصبح فعل الإباء استكبارا، وبالتالي فاللغة هنا تشي بإدانة ضمنية لفعل إبليس. ولا تلبث هذه الإدانة الضمنية أن تتحول لإدانة صريحة عندما تصل لـ"وكان من الكافرين."

1 . 6 وَقُلْنَا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ(٣٥)

في هذه الآية يستمر صوت الإله كراوٍ وتنضاف للقصة شخصية جديدة هي زوجة آدم أو حواء. واسم حواء لا يرد في القرآن ولا يتحدث القرآن عن خلقها.[٦] والإشارة التي حملها المفسرون على أنها تتعلق بخلق حواء ترد في الآية 72 من (سورة النحل): "والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً. ..." ولقد أوّل بعض المفسرين ذلك على أن الله خلق من آدم زوجته، كما يرد في قصة سفر التكوين.[٧] وفي معرض نقاشه لعدم ذكر اسم حواء في القرآن يقول الأستاذ محمد أحمد خلف الله إنه أمر "قد يدعو إلى العجب، خاصة وهي أم البشرية وأول امرأة في هذه الحياة. ثم هي التي ساعدت على إخراج آدم من الجنة حين أغوته

ثم أغرته بالأكل من الشجرة كما تقول التوراة."(٨) ويفسر خلف الله عدول القرآن عن ذكر اسم حواء لتأثير "سلطان البيئة"، إذ أن التقاليد العربية لم تكن تستسيغ ذكر اسم المرأة، من ناحية، ولأن القرآن يصوّر حواء تابعة لآدم في كل شيء، من ناحية أخرى. وهاتان ملاحظتان سليمتان تضيئان ما يحكم تشكيل النص من الخارج، إلا أننا نحتاج بالإضافة إلى ذلك لبعد آخر هو بعد ما يحكم المنطق الداخلي للنص.

وبدخول حواء تكتمل كل شخوص القصة: الله، الملائكة، آدم، إبليس وحواء. كما أن دخول حواء يُدْخِل معه في الحال عنصرا مكانيا محددا هو الجنة والتي تكتسب فيما بعد مدلولها الدرامي من خلال معارضتها بالأرض. ورغم أن جملة "وكلا منها رغدا حيث شئتما" توحي بحالة انسجام خالية من التوتر في علاقة آدم وحواء بالجنة إلا أن الجنة كمكان تحتوي عنصر توتر موضوعي هو "الشجرة". وبالتالي فإن العلاقة بين آدم وحواء ووسطهما الجديد علاقة تحمل بذرة توترها منذ الوهلة الأولى وهو توتر يمتد ضمنا لعلاقتهما بالإله. ونلاحظ ومنذ بداية القصة أن عنصر الزمان لا يشكل بعدا هاما في المادة الدرامية للقصة، فأحداث القصة ومنذ اللحظة التي يقول فيها الله: إني جاعل في الأرض خليفة، لا تتعلق بزمن محدد إذ لا توجد أي إشارة زمنية. وبالمقابل نجد إشارات مكانية: الأرض، السموات، والجنة. فآدم وزوجته يتحركان في إطار مكاني، بل هما في واقع الأمر محكومان بهذا الإطار المكاني عبر حاجاتهما المادية ("اسكن أنت وزوجك الجنة،" "وكلا منها رغدا"). ومن الزاوية الدرامية فإن المكان يتم اختزاله وتركيزه في عنصر واحد هو "الشجرة".

1 . 7 فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(٣٦)

ويستطرد صوت الإله راويا فيخبرنا بخروج آدم وحواء من الجنة بفعل كيد "الشيطان". ونلاحظ أن إبليس يُعطى هنا اسما آخر هو "الشيطان"، وهذا ينسجم في الواقع مع طبيعة سرد صوت الإله للقصة، عندما يرد ذكر إبليس، إذ أن الله يذكره في سياق الحكم السلبي والإدانة.(٩) وكما نلاحظ فإن الآية لا تعطينا أي تفاصيل عما حدث وإنما تلخص جماع الأمر في إشارة موحية عبر الفعل "فأزلهما" ويتبع ذلك الفعلُ "فأخرجهما" وهو فعل ذو دلالة مباشرة ولا ينطوي على أي إيحاءات خارج هذه الدلالة المباشرة. وجملة "مما كانا فيه" تحمل إيحاء مزدوجا، إذ أنها من الممكن أن تشير للبعد المكاني "الجنة"، ومن الممكن أن تشير أيضا لما يمكن وصفه بـ"البعد الوجودي لنمط تحقق آدم وحواء" الذي تشير له الجملة "وكلا منها رغدا حيث شئتما." وبالطبع فإن البعدين متداخلان لا ينفصمان. وتنطوي هذه الآية على إشارة تحول هامة في مجرى التدفق الدرامي للقصة. ففي الآيات السابقة نجد أن الإله هو الجهة التي يصدر عنها الفعل، أما هنا فإن إبليس يصبح مركز فعل جديد ومستقل عن الفعل الإلهي، بل وقادر على التدخل في المخطط الإلهي وإحباطه عند هذه النقطة. وهكذا فإن إخراج آدم وحواء مما كانا فيه هو مسئولية إبليس بالدرجة الأولى، وهو مظهر حاسم من مظاهر تحققه الدرامي كقطب مقابل لله لا تكتسب القصة معناها بدون فعله. وهكذا فإن الفعل الإلهي والفعل الإبليسي يتعارضان في سياق توتر درامي حاد، إلا أنهما يتداخلان في سياق تعاضد مشترك يصبح بموجبه الفعل الإلهي فاقدا لمعناه من غير الفعل الإبليسي ويصبح الفعل الإبليسي بموجبه فاقدا لمعناه من غير الفعل الإلهي. وإذا كان آدم

وحواء يمثلان مجال الأمر الإلهي، أي أن الله يكلفهما بتحقيق أمره عبر امتثالهما له، فإن خرقهما لهذا الأمر يمثل من ناحية أخرى مجالا للعمل الإبليسي. وهذا يكسب آدم وحواء في واقع الأمر مركزيتهما الدرامية في القصة، إذ أنهما محور الفعل الإلهي من ناحية ومحور الفعل الإبليسي من الناحية المقابلة، والصراع بين الإله وإبليس هو في نهاية المطاف صراع "عليهما". وكعنصر هام من عناصر البنية الدرامية تمثل "الشجرة" مساحة يستطيع الفعل الإبليسي أن يتحرك بحرية في إطارها، وعبر هذه الحركة الحرة يحقق إبليس غرضه بعيدا عن تدخل الله.

ويقول الله لإبليس وآدم وحواء: "اهبطوا، بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين." ولأول مرة يتجه الإله بخطابه إلى إبليس، وإن كان الخطاب عبر فعل الأمر "اهبطوا" غير مباشر إذ أنه يشمل آدم وحواء أيضا. وهذا "الإهباط" يتوافق مع بروز عنصر مكان جديد هو "الأرض"، التي سبقت الإشارة لها في الآية 2/30 باعتبارها مجال آدم الخليفة، وفي الآية 2/33 باعتبارها مجالا من مجالات المعرفة الكلية لله. أما هنا فإن الأرض مكان متعين له وظيفة درامية محددة بحكم معارضته بالجنة. إلا أن الإهباط للأرض يتوافق أيضا مع بروز "الزمان"، عندما يخبرهم الله أن مستقرهم ومتاعهم في الأرض سيكون "إلى حين". وهكذا فإن معارضة الجنة بالأرض ليست فقط معارضة مكان بمكان وإنما أيضا معارضة تقع بين "اللازمان" (الجنة) و"الزمان" (الأرض). وهذا الإهباط يقع في جو يتميز بدرجة أعلى من التعقيد الدرامي في علاقة المُهْبَطين ببعض تعبر عنها الجملة: "بعضكم لبعض عدو." فإن كانت العلاقة بين إبليس من ناحية وآدم وحواء من ناحية أخرى تتسم بالتوتر بينما علاقة آدم وحواء تتميز بالانسجام، فإن التوتر يمتد الآن لعلاقة آدم بحواء أيضا. إلا أن الجملة تتضمن تطويرا على مستوى رسم الشخصيات إذ أنها تشير ضمنيا لشخصية حواء كعنصر له استقلاليته الدرامية. فالإشارة السابقة في الآية 2/35 تصور حواء عنصرا ملحقا بشخصية آدم إلحاقا تاما. أما في هذه الآية فإن حواء لا تخرج عن دائرة الشخصية الثانوية المتعلقة بشخصية آدم إلا أن إلحاقها ليس تاما.

1 . 8 فَتَلَقَّىَ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ(٣٧)

في الآية السابقة تبرز كل الشخصيات: الله، إبليس، آدم وحواء، ما عدا الملائكة. أما في هذه الآية – والتي يعود فيها صوت الراوي مرة أخرى – فإن المشهد تسوده شخصيتان فقط هما: الله وآدم، بينما ينسحب إبليس وحواء للخلف. ويختفي في هذه الآية التوتر الذي نشهده في الآية 2/36 ليحل محله انسجام يعبر عنه فعل تلقي آدم لكلمات ربه، وهكذا فإن المشهد يعلن "توبة" الله على آدم. ونتيجة لهذا الفعل فإن الله يكتسب صفة "التواب" وصفة "الرحيم" ويعني هذا أن أفعال الله وصفاته تخضع للمنطق الدرامي للقصة، فهناك فعل أولي يصدر عنه رد فعل ثم تتداخل الأفعال وردود الأفعال وبذا يصبح الفعل الإلهي جزءا من هذا التعقيد وخاضعا لمنطق العلاقات التي تنتظمه ويكتسب الله صفاته عبر حركة التحقق الدرامي.

1 . 9 قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدىً فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ(٣٨)

يعود صوت الإله كراوٍ مرة أخرى. ويكرر الله أمره بالإهباط، إلا أن النبرة في هذه

الآية تختلف عن نبرة الآية 2/36 . فنبرة الآية السابقة تضع الإهباط في سياق العداوة "اهبطوا بعضكم لبعض عدو" مما يعبر عن درجة عالية من التوتر. أما في هذه الآية فإن الإهباط يرد في سياق "الهدى"، وهذا يعكس تخفيفا واضحا في التوتر باتجاه الانسجام مع الله والتوافق معه ونيل رضائه. وربما نفسر ذلك على ضوء التطور الذي يقع في الآية 2/37 وذلك أن توبة الله على آدم تخلق جوا جديدا يسبغ على علاقته بآدم وحواء بعداً جديداً؛ إلا أن الآية تستبطن أيضا توترا خفيا، إذ أن هناك احتمالَ عدمِ اتباع هدى الله، وهذه حالة يتولد عنها وضع يسوده "الخوف" و"الحزن".

1 . 10 وَالَّذِينَ كَفَرُوا وكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(٣٩)

لا تشكل هذه الآية جزءاً من القصة من الناحية الفنية، إذ أن حبكة القصة تتوقف عند الآية 2/38 . إلا أن هذه الآية تضيء عنصراً يرد في الآية 2/38 وهو الإشارة "للخوف" و"الحزن"، وهكذا فالآية تلتحق بالقصة في إطار البنية العامة للنص القرآني الذي يدمج القصة في أغراضه الأخرى ويخضعها لها. فالذين لا يتبعون هدى الله سينالهم "الخوف" و"الحزن" والتجسيد الدرامي لذلك هو "النار" والتي سيكون العذاب فيها "خالدا". ونلاحظ أن هذه الآية، مثل سابقتها، تروى على لسان الله، إلا أنها تختلف عن سابقتها في أنها تنطوي على ما يمكن وصفه بالحد الأقصى من التوتر في المخاطبة الإلهية (أو ما يسمى في المصطلح الديني "بالترهيب").

نص فرعي (2) (الأعراف)

2 . 1 وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِنَ السَّاجِدِينَ(١١)

تبدأ هذه الآية رواية القصة بصوت الإله وهي تتجه في خطابها لمتلقي القرآن أو المُخاطَب. وتعبر الآية عن الفعل الإلهي الأولي بفعلين هما "خلقناكم" و"صورناكم". ورغم أن هذين الفعلين يشيران لعموم الإنسان من ذكر أو أنثى، إلا أن الحدث التالي يقتصر على ذكر آدم فقط عندما يأمر الله الملائكة بالسجود له. ونلاحظ على التو أن إيقاع بداية القصة هنا سريع، إذ أن ما يحكى في سورة البقرة في خمس آيات (2/30-2/34) تلخصه هنا آية واحدة فقط. ويرتبط هذا في واقع الأمر بأن استراتيجية سرد القصة مختلفة هنا عن نظيرتها في سورة البقرة، فهنا نجد أن الحوار بين الله وإبليس يمثل حدثا مركزيا ولذا فإن القصة تندفع بسرعة شديدة لهذه النقطة التي تنقل التوتر الدرامي لقمته. ونلاحظ أن الآية هنا تجمع كل الشخصيات: الله، الملائكة، آدم، وإبليس (حواء موجودة ضمنا في الفعلين "خلقناكم" و"صورناكم" كما ألمحنا أعلاه). وبذا فإن بداية القصة تحشد كل عناصر الفعل الدرامي لتنطلق بعد ذلك في تدفقها.

2 . 2 قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ(١٢)

ينتقل سرد القصة في هذه الآية للراوي ويصبح الإله شخصية يُروى عنها إلى نهاية نص سورة الأعراف. يوجه الله خطابه لإبليس عبر سؤال ويجيب إبليس طارحا حجته. ونلاحظ أن سؤال الإله ينطوي على عنصرين هما السؤال عن السبب الذي منع إبليس من السجود

والإشارة لأمره الإلهي. وعند تحليل مقالة الإله يتضح لنا التوتر الداخلي بين عنصريها، إذ أن السؤال عن السبب يعطي إبليس ضمنيا الحق في أن يكون مستقل الإرادة في الإتيان بأفعاله، بينما أن الإشارة للأمر الإلهي تفترض خضوع أفعاله خضوعا مطلقا لهذا الأمر. أما إبليس فإنه يؤسس رفضه على حجة أنه خير من آدم، ويرى إبليس أن أفضليته تنبع من واقعة موضوعية وهي أنه خلق من نار بينما خلق آدم من طين.

2 . 3 قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنْ الصَّاغِرِينَ(١٣)

ويتهم الله إبليس بالتكبر ويأمر بإهباطه ويحكم عليه بأنه من الصاغرين. وبتحليل صياغة الأمر الإلهي نلاحظ توترا داخليا يقوم بين الفعلين "اهبط" و"اخرج". فالفعل الأول يعني حركة من فوق لتحت، بينما الفعل الثاني يعني حركة من نقطة لأخرى على نفس المستوى. وعندما نقارن ترتيب الفعلين هنا بترتيبهما في الآية 36 في سورة البقرة فإننا نلاحظ تقديم الإخراج على الإهباط في الآية السابقة وتقديم الإهباط على الإخراج في هذه الآية، كما نلاحظ أن الإخراج في سورة البقرة فعل إبليسي بينما الإهباط فعل إلهي، أما في هذه الآية فإن الفعلين يصدران عن الله. ونلاحظ في المقالة الإلهية معارضة الفعل "تتكبر" بالفعل "فاهبط" والصفة "الصاغرين"، وهو تركيب يوحي بكثافة شديدة في التوتر الدرامي.

2 . 4 قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ(١٤)

ويطلب إبليس من الله أن يدخل معه في تعاقد، وذلك بإمهاله إلى "يوم يبعثون". ونلاحظ هنا أن الإشارة ليست لآدم إذ أنها بالجمع، وبذا ينصرف حديث إبليس لذرية آدم. كما نلاحظ أن إبليس يتحدث عن "بعث" ذرية آدم. إن حديث إبليس عن ذرية آدم وعن البعث (أي عن مجموع ما سيحدث بعد ذلك من وجهة نظر التصور الديني) يعني أن إبليس "يعلم"، مثلما "يعلم" الإله و"يعلم" الملائكة بما سيحدث لآدم، أي أن الله وإبليس والملائكة عناصر درامية في قصة يعلمون سلفا تفاصيل أحداثها. نلاحظ أن الآية 7/13 تشير لعنصر المكان ("اهبط منها"، "تتكبر فيها"، "فاخرج") إلا أن الإشارة يعتورها غموض إذ أنه ليس هناك تحديد لهذا المكان، أما في هذه الآية فنلاحظ إشارة موازية لعنصر الزمان ("يوم يبعثون")، وهي إشارة تشارك الإشارة المكانية السابقة في عدم تحديدها.

2 . 5 قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ(١٥)

ويوافق الله على الدخول في التعاقد مع إبليس فيمهله. ونلاحظ أن الله وإبليس يتخاطبان كندين هنا، وأن إبليس لا يأسى على إهباطه وإخراجه وأن ما يشغله هو إنفاذ مشروعه الذي يبسطه أمام الله. وإذا كان موقف إبليس كقطب درامي مقابل للإله قد تأسس في اللحظة التي أعلن فيها رفضه للانصياع للأمر الإلهي فإن هذا الموقف سيتكرس ويمتد عبر فترة زمنية طويلة يحتدم فيها صراعه مع الله من خلال إنظاره. إن تعاقد إبليس والله هو تعاقد على المواجهة والصراع، ومجال هذه المواجهة وهذا الصراع هو آدم وذريته.

2 . 6 قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ(١٦)

يبدأ إبليس شرح خطته لله. وفي معرض شرح إبليس لخطته نسمع عن "الصراط المستقيم" للإله، والذي يلخص في واقع الأمر مشروع الله لآدم وذريته. إن خطة إبليس تهدف

لإيقاع الخلل بهذا المشروع الإلهي وتغيير مسار الإنسان عن هذا "الصراط المستقيم". ويحمل الفعل "لاقعدن" إيحاء التفرغ التام ونذر كامل الوقت والطاقة لإنفاذ هذه الخطة. ولا معنى في الواقع لوجود إبليس الدرامي خارج هذه الخطة، وهو أمر ينطبق على الله أيضا، كقطب درامي مقابل، إذ لا معنى لوجوده الدرامي خارج هذه المقابلة الدرامية. ونلاحظ أن إبليس يتبنى هنا لغة الله ويتحدث عن "الصراط المستقيم"، والتعبير هنا يشي بشئ من الغموض، إذ لا نعلم هل "الاستقامة" صفة موضوعية وصفية (وبالتالي نفهم استعمال إبليس للتعبير)، أم هل هي صفة قيمية تنطوي ضمنيا على مقارنة بنظام قيم أدنى (وبالتالي يوحي تعبير إبليس بإدانة ضمنية لموقفه).

2 . 7 ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ ولا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ(١٧)

ويواصل إبليس شرح خطته في هذه الآية، وتنطوي عبارته هنا على تفصيل شديد، والغرض من ذلك تكثيف الإحساس بالأثر الأساسي، أي أن إبليس سوف يحيط بآدم وذريته من كل جانب. هذا يعني أن عصيان إبليس ليس بعمل منعزل ومقتصر على لحظة رفض السجود لآدم، وإنما هو تعبير عن خطة بديلة لمشروع الإله ومعارضة له إلى آخر الزمان (الذي سيرد ذكره في الآية التالية). وإبليس متأكد من فعالية خطته، ولذا فهو يعلن لله بتحد شديد: "ولا تجد أكثرهم شاكرين." إن الصورة التي يرسمها إبليس هي صورة لمعسكرين متناحرين متقابلين: معسكره هو ومعه أكثر ذرية آدم بإزاء معسكر الله والملائكة وأقلية من ذرية آدم. واستعمال كلمة "شاكرين" ينطوي على مغزى خاص، إذ أنها تنتمي للقاموس الديني وتتصل بضرورة أن يشكر المخلوق الخالق. ونجاح إبليس في أن يصرف الإنسان عن ذلك يعني نجاحه في إحداث اختلال أساسي في مشروع الإله.

2 . 8 قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُوراً لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ(١٨)

في هذه الآية يطرد الله إبليس. ويستعمل الإله كلمتين تتوتران انفعالا هما: "مذءوما" و"مدحورا" ويُعْلمنا الله بمصير إبليس ومن سيتبعونه عندما يعلن أنه سيملأ جهنم منهم أجمعين. و"جهنم" تقوم في معارضة "الجنة" مثلما تقوم "الجنة" في معارضة "الأرض"، إلا أن الفرق بين المعارضتين هو أن جهنم والجنة تقومان متقابلتين على نفس المستوى، بينما معارضة "الجنة"/ "الأرض" هي معارضة يمكن التعبير عنها بالعلاقة "فوق"/ "تحت". والإله يستعمل هنا كلمة "جهنم" كاسم علم، ولا شك أن مخاطبة الله لإبليس ستفقد معناها إن لم يكن هناك مدلول مشترك لهذه الكلمة. فالكلمة تشير إذن لمكان يعرفه إبليس سلفا. وعندما نقارن "تاريخ" الجنة بـ"تاريخ" جهنم نجد أن "تاريخ" الجنة قد بدأ بآدم وزوجته ثم توقف وسيعاود سيرته عندما يدخلها "المؤمنون" بعد "محاسبة" الله للخلائق في "يوم القيامة". أما "تاريخ" جهنم فإنه لم يبدأ حتى الآن وسيبدأ بعد "محاسبة" الإله للخلائق ودخول "الكفار" فيها. وعندما يبدأ "تاريخ" جهنم فإن هذا سيعني نهاية الزمان (ومن هنا إشارتنا أعلاه لآخر الزمان). لقد هبط آدم من "اللازمان" وسيعود إلى "اللازمان" مرة أخرى. إلا أن "اللازمان" الذي سيعقب القيامة يختلف عن "اللازمان" الأول قبل إهباط آدم. "اللازمان" الأول توجد فيه الجنة فقط، أما "اللازمان" الآتي فتوجد فيه الجنة ويقابلها جهنم. وإذا أسمينا "اللازمان"

الأول "لازمان آدم" فيمكننا، أن نسمي "اللازمان" الثاني "لازمان إبليس".

2 . 9 وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ(١٩)

يتكرر ها هنا الحدث الذي شهدناه في الآية 34 في نص سورة البقرة وتكاد الصياغة تتطابق لولا تغيير طفيف. ونلاحظ في تركيب هذا النص أن القصة تبدأ مندفعة لمشهد المواجهة بين الله وإبليس، ليمتد هذا المشهد عبر ثماني آيات (7/11-7/18) . أي أن القصة تجمد زمنها عند هذا الحوار - المواجهة، ثم لا تلبث أن تواصل تدفقها عبر الأحداث الدرامية التي تصفها الآيات 7/19-7/25 . إن المواجهة التي تجري بين الإله وإبليس توضح بجلاء أن عالم آدم وحواء محفوف بالمخاطر والتقلبات، وبذا فإن الجنة كعنصر درامي في القصة ليست في واقع الأمر بمكان آمن وبعيد عن المهب العاصف لحدث المواجهة بين الله وإبليس وهذا هو ما ترمز له "الشجرة".

2 . 10 فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءاتِهِما وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ(٢٠)

وكما رأينا في نص سورة البقرة فإن نفس الإجراء يتكرر ويُعْطَى إبليس اسم "الشيطان" عند سرد حدث الإغواء، والفرق أن الآية 2/36 تروي الحدث بصوت الإله، بينما أن الحدث يرويه هنا صوت الراوي ونلاحظ أن التبادل بين صوت الإله وصوت الراوي لا يؤثر إطلاقا على مادة القصة أو صياغتها. ويعطينا نص سورة الأعراف مادة لا يذكرها نص سورة البقرة. فالشيطان يوسوس لآدم وحواء ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما. وهذا يكشف لنا عن ثنائية في خلق الله لآدم وحواء بين خارج ظاهر وباطن مستتر يشير له الفعل "ووري". فمن الواضح أن "سوءات" آدم وحواء موجودة فيهما أصلا إلا أنها مخفية عنهما، لا يستطيعان رؤيتها. وثمة افتراض ضمني هنا هو أن علاقة آدم وحواء بـ "سوءاتهما" علاقة متوترة أصلا.

وانكشاف "سوءات" آدم وحواء كحدث يترتب عليه إهباطهما يعني أنهما يحملان باستمرار، وفي جسديهما، احتمال إهباطهما. هذه قراءة محتملة إذا حملنا اللام في "ليبدي" باعتبارها "لام الغرض"، أما إذا حملناها باعتبارها "لام العاقبة"، وهو أمر ممكن، فإن الحدث سيكون له مغزاه في البنية الدرامية إلا أنه حدث ينطوي على شحنة درامية أقل كثافة.

ويقول إبليس لآدم وحواء إن ما دفع الإله لمنعهما عن الشجرة هو أن يكونا ملكين أو يكتسبا الخلود. وكما نرى فإن إبليس يطرح عليهما سببين مختلفين. هل يدل هذا على عدم تأكد إبليس، أم هل يخاطب إبليس نزعتين مختلفتين في آدم وحواء؟ إن دليل القصة يرجِّح الاحتمال الثاني، إذ أن إبليس لا يقدم لآدم وحواء "معرفة صحيحة" بشأن أثر أكل ثمرة الشجرة، وإنما يقدم لهما "معرفة زائفة" غرضها إيقاعهما في حبائله. وتقدم لنا الآية صورة محددة للواقع النفسي لآدم وحواء عبر مخاطبة إبليس لهما. فباطن آدم وحواء يمور برغبة أن يكونا ملكين أو يكونا من الخالدين. إن الرغبة في أن يكونا ملكين يعني ضمنيا اعترافهما بتفوق الملاك على الإنسان، وهو موقف شبيه بموقف إبليس كما نعلم. أما الرغبة في الخلود فتستلزم إدراك الموت ولا يوجد في القصة ما يدل على إمكانية الموت في الجنة. ولذا فربما

يكون من الأرجح أن فكرة الخلود هنا تعني نيل مقام شبيه بمقام الألوهية، أي رغبة دفينة تخالج آدم وحواء ليكونا مثل الله.

2 . 11 وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ(٢١)

لا تضيف هذه الآية تطورا ذا بال للمادة الدرامية، وإنما تكثّف فقط الأثر الدرامي لما يحدث في الآية السابقة.

2 . 12 فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ(٢٢)

وعندما يذوق آدم وحواء الشجرة تنكشف لهما "سوءاتهما" ويحاول كل منهما تغطيتها. ورد الفعل هذا يعبر تعبيرا واضحا عن الإحساس بالذنب، وهو شعور لا يمكن أن نحدد مصدره إذا اعتمدنا اعتمادا كاملا على مادة القصة، كما هي بين أيدينا حتى هذه النقطة. إن تقنية القصة تعتمد على رسم الصورة النفسية للشخوص من خلال الأحداث، وهكذا عندما يقع حدث انكشاف "السوءة" ويتصرف آدم وحواء كما تصرفا ندرك أن تركيبهما النفسي يحمل عنصر الإحساس بالذنب. وبفعلهما هذا فإن آدم وحواء يبرزان في واقع الأمر بعدا من أبعاد الخلْق الإلهي كان مخفيا. وينبري الله لآدم وحواء وهما في لحظة الهبوط النفسي هذه ليحاكمهما. وصياغة الله لمحاكمته صياغة جديرة بوقفة: "ألم أنهكما عن تلكما الشجرة/ الشيطان لكما عدو مبين." فمقالة الإله تعادل في واقع الأمر الشجرة بالشيطان، وهي معادلة مستترة ربما لا نلاحظها على سطح النص، إذ أن الإشارة لها على هذا المستوى تتحقق فقط من خلال جمع العنصرين. ويجب أن ننوه بأننا نتحدث هنا عن معادلة وليس عن تطابق، إذ أن الشجرة وإبليس عنصران منفصلان، إلا أن وظيفتهما الدرامية هي التي تخلق التعادل بينهما. ونلاحظ أن مقالة الإله: "وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين،" لا ترد في القصة إذ أن التحذير الذي يوجهه الله ينصب على الشجرة فقط كما توضح الآية 7/19 . هذا في واقع الأمر نموذج آخر على استدعاء عنصر من عناصر الزمن الخارجي وإدخاله في الزمن الداخلي بغرض تكثيف الأثر الدرامي.

2 . 13 قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ(٢٣)

ويرد آدم وحواء على محاكمة الله بإدانة أنفسهما. وتعبيرهما "ظلمنا أنفسنا" يكرر عبارة الإله أعلاه عندما يحذرهما من أكل الشجرة بقوله: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (الآية 7/19). ومقابل هذه الإدانة الذاتية يطلب آدم وحواء من الإله أن "يغفر" لهما و"يتوب" عليهما، وإلا فإنهما سيكونان من "الخاسرين". ونلاحظ في هذه الآية أننا نسمع الصوت الإنساني لأول مرة. ففي نص سورة البقرة يستعمل آدم (وآدم فقط) اللغة مرتين: "فلما أنبأهم بأسمائهم" (2/33) – "فتلقى آدم من ربه كلمات" (2/37) . إلا أن استعمال آدم للغة في نص سورة البقرة مَرْوِيٌّ كحدث أما في نص سورة الأعراف، فإننا نسمع صوت آدم وحواء وهما يستعطفان الإله ويطلبان غفرانه. إن توبة الإله ورحمته تعني في الواقع إمكانية أن يغسل آدم وحواء أيديهما كلية عن الفعل الذي أتياه، إمكانية أن يرجعا مرة أخرى لـ "براءة" لحظة ما قبل الفعل، وإلا فإنهما سيكونان من "الخاسرين". إن آدم وحواء

يدركان خطأهما ولكنهما ليسا على استعداد لتحمل جريرته.

2 . 14 قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(٢٤)

ويحكم الله على آدم وحواء أن يتحمّلا مسئولية فعلهما. ونلاحظ أن الصياغة هنا بالجمع رغم أن الخطاب موجه لآدم وحواء، إذ أن إبليس قد أُهْبِط سلفا (الآية 7/13 أعلاه). والصياغة في هذه الآية مطابقة في واقع الأمر لصياغة الآية 2/36 مطابقة تامة ويمكن أن نعتبرها عنصرا مستعارا من سياق نص سورة البقرة (أو العكس). فالحدث الذي تعبر عنه الآية هنا ينسجم مع الحركة الدرامية في نص سورة الأعراف، بينما الصياغة تنطبق انطباقا جزئيا على الحدث.

2 . 15 قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ(٢٥)

يتوقف النص هنا بإزاء عنصر "الأرض" ليوضح دراما حياة آدم وحواء (وذريتهما) وتذكر القصة لأول مرة "الموت"، كما تذكر "الخروج" أو "البعث"، وهو أمر أشارت له الآية 7/14 أعلاه. والآية تلخص مجموع التاريخ البشري عبر الحركات الثلاث: تحيون/ تموتون/ تخرجون. وتلتحم هذه الحركة الثلاثية بميلاد الزمان الذي أشرنا له؛ فنحن هنا بإزاء مسرح مكاني هو الأرض ومسرح زماني تلخصه الحركة من الحياة للبعث عبر توسط الموت.

نص فرعي (3) (الحِجر)

3 . 1 وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ(٢٦)

يحكي صوت الإله عن خلق الإنسان، ونلاحظ هنا عمومية الإشارة. وكلمة "إنسان" هنا كلمة محايدة ولا تحمل ظلال المعنى الذي تحمله كلمة "خليفة" في نص سورة البقرة. وعبارة "صلصال من حمأ مسنون" هي أكثر إشارة تفصيلية لمادة خلق آدم. إن الإشارة لخلق آدم وتصويره في نص سورة الأعراف إشارة في غاية الاقتضاب، وهي إشارة تجعل بداية آدم أقرب للبداية اللا محسوسة. أما هنا، فإن البداية بداية في غاية المحسوسية تتجه تفاصيلها لحاستي اللمس والشم عندنا.

3 . 2 وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَارِ السَّمُومِ(٢٧)

هذه الآية تمثل في واقع الأمر استطرادا جانبيا، إذ أن موضوعها هو بداية إبليس الذي خلق من نار السموم. وهذا الاستطراد يقصد منه معارضة بداية الإنسان ببداية إبليس. إن حجة إبليس في رفضه السجود لآدم ترتكز على أن أصله من "نار" وأن أصل آدم من "طين" وبما أن النار "أشرف" من الطين فإبليس خير من آدم، ولذا فمن الظلم أن يسجد له. وبما أن إشارة إبليس إلى أصله إشارة "ذاتية"، فإن هذه الآية تقوم بوظيفة الإشارة "الموضوعية" التي تخبرنا، وباستقلال عن مقالة إبليس، عن أصل إبليس. ونلاحظ أن الآية تشير لـ"الجان"، وبذا فإن إبليس يصبح فردا من نوع هو الجان. وبما أن مجموع الآيات في النصوص الفرعية توحي بأن إبليس من الملائكة، فمن الواضح أننا بإزاء "الملائكة" من ناحية و"الجان" من ناحية أخرى، كما أننا بإزاء منطقين بصدد العلاقة بينهما. فهناك منطق يرتب على ذلك علاقة الجزء بالكل فيصبح الجان فرعا من الملائكة (أو كما عبر المفسرون المسلمون

بلغة واقعهم الاجتماعي أن الجان قبيلة من قبائل الملائكة). والمنطق الآخر هو المنطق الذي يفصل بينهما. ولقد عبّر عن هذا المنطق المفسّرون الذين ذهبوا إلى أن الإشارة الضمنية للآية في اتجاه هذا التمايز بين إبليس والملائكة وقرروا أن الملائكة خلقت من نور غير الذي خلق منه حي الجان.(١٠)

3 . 3 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ(٢٨)

ينسحب صوت الإله ليأخذ مكانه صوت الراوي. ويكرر الراوي مقالة الإله في الآية 15/26 أعلاه مع تحوير بسيط إذ تتغير كلمة "الإنسان" إلى "بشر". والآية 15/26 أعلاه آية تقريرية يتجه فيها صوت الإله لمتلقي القرآن أو قارىء النص. والوظيفة الأساسية للآية 15/26 ليست بوظيفة درامية إذ أنها تقوم أساسا بمعارضة الآية 15/27 ، وتقوم الآيتان بوظيفة تقديم الحدث الذي تبدأ به الحركة الدرامية، وهو الحدث الذي تعبر عنه هذه الآية والتي تقع في إطار السياق الدرامي للقصة.

3 . 4 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ(٢٩)

وتعبر الآية عن خلق آدم بالفعل "سويته" (وهو ينضاف للأفعال "جعل" و"خلق" و"صوّر" أعلاه). إلا أن الآية تضيف عنصرا لا تشير له الآيات السابقة صراحة، وهو النفخ في آدم من "روح" الإله، وتلي ذلك الإشارة للأمر الإلهي بالسجود لآدم. وبذا فإن هذه الآية تقيم علاقة لطيفة بين نفخ الروح الإلهية والسجود لآدم، وهي الإشارة التي لا نجدها في الآيات السابقة. إلا أن تعبير "ونفخت فيه من روحي" يخلق أثرا فريدا إذا قارناه بلغة باقي النصوص الفرعية، إذ أن الإله يتحدث لأول مرة عن نفسه وبإشارة "موضوعية" متجسدة عبر فعل "النفخ" وعبر إشارته لـ"روحه".

3 . 5 فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ(٣٠)

تعبر النصوص الفرعية 1 و 2 و 4 و 5 و 6 عن سجود الملائكة بالفعل "فسجدوا" أما هنا فإن الفعل "فسجد" أضيفت له الصفتان "كلهم أجمعون" مما يكسبه تأكيدا وكثافة عالية. ومن الطبيعي أن تستبعد هذه الكثافة أي عنصر من الممكن أن يخفف من أثرها، ولذا يسقط عنصر "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء،" إلخ. الذي يرد في نص سورة البقرة.

3 . 6 إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ(٣١)

ويسرد صوت الراوي حدث عصيان إبليس بلغة حيادية وصفية. وتقدم لنا الآية إبليس في صورة حية، إذ نرى الملائكة ساجدين وإبليس يقف منتصبا. والملائكة بفعل سجودهم يخرجون من مجرى الصراع الدرامي الذي يتوسطه الآن الإله من ناحية وإبليس من ناحية أخرى. ويدخل إبليس مساجلته مع الإله وهو يقف منتصباً، معارضاً.

3 . 7 قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَالَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ(٣٢)

إن سؤال الإله لإبليس ينطوي على تمجيد للأمر الإلهي. فإذا افترضنا أن منطق الأمر الإلهي يقتضى الصدوع الفوري والاستجابة المباشرة بحيث ينمحي الزمن بين لحظة صدور الأمر الإلهي ولحظة تلقيه فإن هذا لا يحدث في هذا الموقف مما يعني أن الخلل قد شرع

بالفعل.

3 . 8 قَالَ لَمْ أَكُن لأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ(٣٣)

إن صياغة إبليس لحجته هنا صياغة ذات مغزى هام. فقوله "لم أكن" يعبر عن خضوع فعل ليس فقط لمجرد قرار اعتباطي أو شهوة عمياء وإنما لقاعدة تجعله يميز بين ما يجب "أن يكون" وما يجب "ألا يكون". وعندما يجد إبليس نفسه في الموقف الذي يقتضي الاختيار ما بين إخضاع سلوكه لهذه القاعدة أو إخضاعه للأمر الإلهي (والذي يعني تنفيذه خرق هذه القاعدة بالضرورة) فإنه يختار التمسك بقاعدته والالتزام بها.

3 . 9 قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ(٣٤)

من زاوية البنية الشكلية تمثل هذه الآية امتدادا للآيتين السابقتين، إلا أن النظر للبنية الدرامية يوضِّح لنا أن هذه الآية (والآيات التي تليها) تتعلق بواقع ما بعد إغواء إبليس لآدم وحواء وأكلهما من الشجرة وحكم الله بإهباطهما ومعهما إبليس. فالنص هنا فيه فجوة، إذ ينتقل مباشرة من حدث العصيان لحدث ما بعد الإغواء مسقطا حدث الإغواء.

3. 10 وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ(٣٥)

تعكس الآية السابقة وهذه الآية توترا واضحا في لغة الإله يرتفع بحدة المواجهة وتعبر عنه الكلمتان "رجيم" و"اللعنة". ومقابل "يوم يبعثون" الذي يرد في الآية 7/14 يرد هنا "يوم الدين"، وهو اليوم الذي سوف ينتهي فيه تاريخ المواجهة الإلهية الإبليسية وسيرورة هذا الانتهاء تصفه الآيات التالية.

3 . 11 قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ(٣٦).

وبمقارنة لغة إبليس في هذه الآية وفي الآية 7/14 أعلاه نلاحظ أن لغته هنا تراعي مقام الإله وذلك بمخاطبته بكلمة "ربِّ" التي لا تُذْكَرُ في الآية 7/14 . وربما تكون لغة الآية 7/14 في هذا السياق أكثر واقعية وأحفل بالتوتر الدرامي من حيث انسجامها مع جو الحدث المصطبغ بالتحدي والعصيان.

3 . 12 ، 3 . 13 قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ(٣٧)، إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ(٣٨)

تتكرر الآية 7/15 هنا كما هي، وبإضافة الفاء فقط. يوافق الإله على إمهال إبليس إلى وقت يشير إليه بـ"يوم الوقت المعلوم." وهذه الإشارة تمثّل عنصرا زمنيا جديداً يضاف للإشارات السابقة: "يوم يبعثون" (الآية 7/14)، "إلى حين" (الآية 7/24)، و"يوم الدين" (الآية 15/35). ونلاحظ أن الإشارة للزمن هنا تتميز بتحديدها بإزاء الإشارات السابقة العامة. فالله يشير ليوم "معلوم" ويوحي سياق الآية أن هذا اليوم "معلوم" لديه ولدى إبليس كذلك.

3 . 14 ، 3 . 15 قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ(٣٩)، إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ(٤٠)

يشير إبليس هنا لإغواء الله له، ورده على ذلك هو إغواء آدم وحواء وذريتهما. وترتبط فكرة الإغواء الإبليسي هنا بفكرة "التزيين"، وهو فعل مسرحه "الأرض". ونلاحظ أن

مخاطبة الإله لإبليس تراعي هنا أيضا مقام الإله، رغم تحديه الذي يصل لقمته في عبارته "ولأغوينهم أجمعين".

يستثني إبليس من إغوائه "عباد" الإله "المخلصين". ويوحي سياق الآية أن تعريف إبليس لـ"عباد" الإله يرتبط بفكرة "الإخلاص" للإله، أي أنّ من يقع في دائرة الإغواء الإبليسي يخرج من دائرة "العبودية" لله.

3 . 16 ، 3 . 17 قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ(٤١)، إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ(٤٢)

يوحي سياق الآيتين هنا إلى أن الله يعتبر دائرة عبوديته شاملة لكل البشر حتى الذين يقعون تحت الإغواء الإبليسي. ويشير الإله لـ"سلطان" إبليس وهي إشارة لدائرة مقابلة لدائرة "العبودية" لله وهكذا فإن الآيتين تحملان إيحاءين متميزين، إيحاء باستقلال دائرة السلطان الإبليسي وإيحاء بأن السلطان الإبليسي يقع في دائرة العبودية لله.

3 . 18 ، 3 . 19 وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ(٤٣)، لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ(٤٤)

تتداخل هنا العبارة الإلهية بعبارة إبليس عبر تكرار كلمة "أجمعين" التي ترد على لسان إبليس في الآية 15/39 في سياق الإغواء الإبليسي، أما هنا فترد في سياق الوعيد الإلهي لمن وقعوا ضحية هذا الإغواء. والدائرة المعنوية التي أشارت لها الآيات السابقة كدائرة للإغواء الإبليسي أو السلطان الإبليسي تصبح في هذه الآية دائرة مكانية ملموسة يدل عليها اسم علم ("جهنم") وتتجسد تجسدا ملموساً ("سبعة أبواب").

3 . 20 ، 3 . 21 ، 3 . 22 ، 3 . 23 إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ(٤٥)، ادْخُلُوهَا بِسَلامٍ آمِنِينَ(٤٦)، وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ(٤٧) لا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ(٤٨)

ومقابل "جهنم" التي سيُعذَّب فيها من وقعوا في دائرة الإغواء الإبليسي تقف "الجنة" التي سيستمتع بها من لم يخرجوا من دائرة العبودية لله. ونلاحظ أن الآية 15/46 تخاطب "المتقين" خطابا مباشرا، وتركيب الآية يدل على سقوط عنصر يمهد للجملة الحوارية. وعبارة "وما هم منها بمخرجين" تدل على انتهاء حركة الزمن وجموده. إن هذا التقسيم للبشر لمن يقيمون في جهنم ومن يقيمون في الجنة هو نهاية دراما المواجهة بين الله وإبليس.

نص فرعي (4) (الإسراء)

4 . 1 وإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً(٦١)

تبدأ القصة هنا في مرحلة متقدمة نسبيا وآدم خلق مكتمل والإله يطلب من الملائكة أن يسجدوا له. والآية يرويها الإله وتبرز صوت الإله من ناحية وصوت إبليس الذي يرد عليه معارضا من ناحية أخرى. وإبليس يلخص موقفه بايجاز شديد إذ يركز على الأصل الطيني لآدم من غير إشارة لأصله هو الناري (كما نرى في الآية 7/12). والواقع أن هذه الصياغة تحمل قدرا أكبر من التحدي، إذ أن صياغة نص سورة الأعراف تنطوي على إعطاء حجة

تستند على سبب يراه إبليس منطقيا لتبرير عصيانه.

4 . 2 قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً(٦٢)

ويستمر تحدي إبليس لله ويبرز هذا على مستوى إشارته العابرة لآدم باستعماله اسم الإشارة "هذا" الذي يوحي بالاستهجان. ويأخذ إبليس الأمر مأخذا شخصيا إذ يعتبر تكريم آدم تكريما عليه بالذات ومن غير أن يشير للملائكة. ويبدو إبليس واثقا من نفسه كل الثقة أن الإله لو امهله فإنه سيتمكن من إغواء أكثرية ذرية آدم. هذا الإغواء هو في واقع الأمر عمل انتقامي يقوم به إبليس ضد آدم ليثبت أفضليته عليه.

4 . 3 قَالَ اذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَّوْفُوراً(٦٣)

وإذا قارنا الصياغة هنا بالصياغة في الآية 7/18 فماذا نجد؟ في الآية 7/18 نجد "اخرج" ويقابلها هنا "اذهب"، وفي الآية 7/18 نجد "لاملأن جهنم منكم أجمعين" ويقابلها هنا "فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا"، وفي الآية 7/18 نجد "مذءوما مدحورا" ولا نجد هنا ما يقابل ذلك العنصر. يتضح لنا من ذلك أن اللغة في الآية 7/18 ذات توتر أعلى.

4 . 4 واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً(٦٤)

ويستمر الإله في هذه الآية في مخاطبته لإبليس، ومقابل تفصيل الخطة الإبليسية التي يبسطها إبليس في نص سورة الأعراف في الآيتين 7/16 و 7/17 فإن الله هو الذي يقوم بتفصيل الخطة الإبليسية هنا. وبإزاء العمومية التي يصوغ بها إبليس خطته تتميز صياغة الإله بتركيزها على تفاصيل محددة تعبر عنها الكلمات "بصوتك"، "خيلك"، "رجلك"، "الأموال"، و"الأولاد".[١١] ونلاحظ تحولا فجائيا في الآية من ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب في نهايتها "وما يَعدُهم الشيطان....".

4 . 5 إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلاً(٦٥)

ويؤكد الله هنا ما قرره إبليس واعترف به سلفا من أن خطته ستفشل في إغواء البعض. وهذا البعض قد عبرت عنه الآية 7/17 من خلال مفهوم الشكر. وعبرت عنه الآية 17/62 تعبيرا عدديا وصفيا بكلمة "قليلا". أما هنا فإن الإله يشير لهم إشارة حميمة تعبر عنها كلمة "عبادي". ويشير الإله لـ"سلطان" إبليس، وهي إشارة في واقع الأمر للمجال المستقل لنشاط إبليس، أما "عباد" الله فهم المجال المستقل لنشاطه الذي لا يستطيع إبليس التدخل فيه. ونلاحظ في هذه الآية تحولا مفاجئا شبيها بالتحول في الآية السابقة إذ يتحول صوت الإله من مخاطبته لإبليس إلى مخاطبة متلقي النص القرآني في "وكفى بربك وكيلا".

نص فرعي (5) (الكهف)

5 . 1 إِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً(٥٠)

تتطابق لحظة البداية في نص سورة الكهف مع لحظة البداية في نص سورة الإسراء. إلا أن نص سورة الكهف يجمد في حركته عند ذكر إبليس ليصبح باقي النص استطرادا

مركزه إبليس. وبينما تشير أغلب النصوص ضمنيا إلى أن إبليس مَلَك، فإن نص الكهف يثبت الأصل "الجني" لإبليس، وهو أمر يجعلنا نتساءل: هل إبليس مَلَك أم ينتمي لنوع منفصل اسمه "الجن"؟ والآية لا تقتصر على ذكر أصل إبليس فقط وإنما تشير أيضا لـ"ذريته"، مما يعني أن إبليس يتناسل، وهذه خاصية لا تذكر في حق الملائكة.

وترسم الآية صورة مباشرة لمواجهة طرفاها الإله من ناحية وإبليس وذريته من ناحية أخرى. وصوت الإله ينقسم هنا بين سرد الحدث الدرامي في بداية الآية وبين توجيه رسالة محددة لمتلقي النص القرآني في ختامها: "أفتتخذونه وذريته....". وتقيم الآية في ختامها تقابلها بين "ولي" و"عدو". والله لا يتوجه لمتلقي القرآن هنا بالأمر وإنما يقيم حجة، إذ كيف يعقل أن يتخذ الإنسان إبليس "وليا"، بينما إبليس هو في واقع الأمر "عدو" للإنسان. وكلمة "الظالمين" هنا تخلق على التو تداخلا بين سياق النص هنا وسياق الآية 35 في نص سورة البقرة والآية 23 في نص سورة الأعراف، وبذا تتأسس علاقة وثيقة بين "ظلم" آدم وحواء من ناحية و"ظلم" متلقي النص القرآني من ناحية أخرى.

نص فرعي (6) (طه)

6 . 1 وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً(١١٥)

يبدأ نص سورة طه بمحاكمة آدم. والآية تفاجئنا في البداية بحدث فشل آدم حتى تثير فضولنا لمعرفة ما حدث بالضبط. ونلاحظ أن صوت الإله هو الذي يقوم بالسرد وأن حواء مُسْقَطة في هذه الإشارة. كما نلاحظ أن حيثيات محاكمة آدم في غاية السلبية إذ أنه "ينسى" ويفقد "العزم".

6 . 2 وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى(١١٦)

هذه الآية تمثل البداية الدرامية للقصة. والصياغة هنا تكرر صياغة الآية 34 في نص سورة البقرة إلا أنها تسقط "واستكبر وكان من الكافرين،" وبالتالي فنبرة صوت الإله هنا حيادية في وصفها للحدث، إذ أنها تقتصر على وصف الحدث فقط من غير أن تحاكمه وتدين إبليس.

6 . 3 فَقُلْنَا يَاآدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى(١١٧)

نلاحظ هنا أن صوت الإله يستعمل كلمة "هذا" في الإشارة لإبليس وهي إشارة شبيهة بإشارة إبليس لآدم في الآية 62 في نص سورة الحِجر. ويساوي الإله بين "الاخراج" من الجنة و"الشقاء".

6 . 4 ، 6 . 5 إِنَّ لَكَ أَلا تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى(١١٨)، وَأَنَّكَ لا تَظْمأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى(١١٩)

تلخّص هاتان الآيتان وعد الله لآدم. فالله سيقي آدم (وحواء) في الجنة من "الجوع" و"العري" و"الظمأ" و"الشمس" (و"الشمس" عنصر يذكر لأول مرة في القصة، وإن كان ذكرها غير مباشر إذ لابد من أن نستنبط وجودها استنباطا). ونلاحظ أن وعد الإله لا يتأسس على صفات موجبة وإنما على صفات سالبة (ومن هنا الاستعمال المتكرر لأداة النفي). ومن الممكن أن نرى في مجموع هذه الصفات السالبة مفهوم "الشقاء" الذي تشير له الآية السابقة.

ونلاحظ هنا أن الغرض الدرامي مهيمن على الجانب الفني المتصل برسم الشخصيات، إذ أن آدم مستوعب لمفاهيم مثل "الشقاء" و"الجوع" و"الظمأ"، إلخ. من غير أن يرتبط ذلك بتجارب قد اختبرها.

6 . 6 فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَاآدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لا يَبْلَى(١٢٠)

في الآية 20 في نص سورة الأعراف نقرأ "فوسوس لهما الشيطان..." أما هنا فإن الشيطان يوسوس لآدم فقط ويخاطبه بالاسم. وفي الآية 7/20 يخاطب إبليس رغبتين دفينتين في آدم وحواء: رغبة أن يكونا مَلَكين ورغبة أن يكونا خالدين (بهذا الترتيب)، أما هنا فإن إبليس يخاطب في آدم رغبة الخلود ورغبة أن يكون صاحب مُلْك (بهذا الترتيب). وهكذا نرى أن المَلَك في الآية 7/20 يتحول إلى مَلك في الآية 20/120.[١٢أ] وأن الترتيب في الرغبتين ينقلب.

6 . 7 فَأَكَلاَ مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى(١٢١)

ولا تشير الآية للشجرة صراحة وإنما ضمنا في الضمير المتصل "منها". وبذا تواصل الآية الإشارة السابقة للشجرة في الآية 20/120 . إلا أن الشجرة في الآية 20/120 هي شجرة "زائفة" إذا نظرنا إليها من زاوية الإيهام الإبليسي أو من زاوية الوعي الزائف لآدم وحواء (وهو الوعي الذي يدفعهما للأكل منها)، بينما أن الشجرة في الآية 20/121 هي "الشجرة" الحقيقية. ونلاحظ في الآية 7/22 في نص سورة الأعراف أن آدم وحواء "يذوقان" الشجرة، أما هنا فإنهما "يأكلان" منها، ولا شك أننا بإزاء فارق في الدرجة. وفي عجز الآية يدخل صوت الراوي حينما نقرأ "وعصى آدم ربه فغوى،" وهنا نجد نموذجا آخر لإسقاط حواء.

6 . 8 ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى(١٢٢)

ويستمر إسقاط حواء والتركيز على آدم بوصفه مركز الحدث الدرامي. ويقوم الفعلان "تاب" و"هدى" بوظيفة رفع التوتر عن المشهد. إلا أن هذا الإجراء هو إجراء على مستوى المشهد فقط، وليس على مستوى الحدث (إذ أن الحدث وحدة أكبر من المشهد). وهذا ما توضحه لنا الآية التالية إذ أن اجتباء آدم والتوبة عليه لايمنعان من إهباطه.

6 . 9 قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى(١٢٣)

ونلاحظ هنا أن صيغة الفعل "اهبطا" ثنائية إذ أن الإله يخاطب آدم وحواء (قارن ذلك بصيغة الجمع في 7/24 في نص سورة الأعراف) والتوتر هنا يدل عليه الفعل "اهبطا" والصفة "عدو". إلا أن التوتر لا يلبث أن يخفت بعض الشيء عندما يعد الله بـ"هداه". وتطرح مقالة الإله حالتين محتملتين: حالة عدم اتباع "الهدى"، وهي حالة تؤدي "للضلال" و"الشقاء"، وحالة اتباع "الهدى" وهي تفضي للعكس (الذي تعبر عنه الآية عبر صيغة النفي: لا يضل، لا يشقى). ونلاحظ أن مدلول الفعل "يشقى" هنا يكرر مدلول الفعل "فتشقى" في الآية 20/117

نص فرعي (7) (ص)

7 . 1 إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ(٧١)

يبدأ نص سورة ص عند الحدث الذي يبدأ عنده نص سورة البقرة، أي مكاشفة الإله للملائكة بخطته. إلا أن الإله لا يتحدث هنا عن خليفة كما هو الأمر في نص سورة البقرة وإنما "يتحدث عن بشر من طين" وتعبير الإله لا ينطوي هنا على خصوصية كالتي ينطوي عليها تعبير "خليفة". ومقالة الإله تعني ضمنا أن الملائكة يعرفون مدلول كلمة "بشر" رغم أنه نوع جديد لم يكن موجودا قبلاً.

7 . 2 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ(٧٢)

تكرر الآية هنا الآية 15/29 . ومن المهم أن نلاحظ في سياق نص سورة ص أن الإشارة لـ"روح" الإله، تشير ضمنا لـ"جسد" الإله.

7 . 3 فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ(٧٣)

تكرر الآية هنا الآية 15/30 .

7 . 4 إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ(٧٤)

وبقدر ما يتكثف فعل السجود في الآية السابقة تتكثف بالمقابل عزلة إبليس عندما يأبى السجود. ونلاحظ أن الآية هنا تتطابق مع نهاية الآية 1/34 . وهكذا نجد أنفسنا هنا بإزاء سياق يجمع ما بين عزلة إبليس وإدانته. ونلاحظ أن الآية 1/34 يرويها صوت الإله، أما الآية هنا فيرويها صوت الراوي.

7 . 5 قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ(٧٥)

في الآية 12 في نص سورة الأعراف أعلاه يسأل الإله إبليس: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك؟ أما هنا فإن المقالة الإلهية تتغير لتصبح: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي. ونلاحظ أن تعبير "لما خلقت بيدي" ينسجم مع الإشارة "الموضوعية" التجسيدية لله لنفسه التي لاحظناها أعلاه في الآية 38/72 . وإن كانت الإشارة لـ"جسد" الإله أعلاه ضمنية، فإنها هنا صريحة. واستعمال الفعل "استكبر" في الآية السابقة والفعل "أستكبرت" هنا يكشف عن تداخل صوت الراوي وصوت الإله.

7 . 6 قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ(٧٦)

تكرر هذه الآية خاتمة الآية 7/12 ونلاحظ من ناحية التركيب الشكلي أن الآية 7/12 تجمع سؤال الإله وإجابة إبليس، بينما نص سورة ص يكرِّس لكل من العنصرين آية منفصلة. كما نلاحظ أن الإشارة لخلق آدم من طين تكتسب في نص سورة ص بعدا "موضوعيا" إذ أن السياق هنا يشير في الآية 38/71 أعلاه لخلق آدم من الطين، وهو بعد نجده في نص سورة الحجر إلا أنه مسقط في نص سورة الأعراف ونص سورة الإسراء حيث يذكر إبليس خلق آدم من طين من غير أن يرد ذكر ذلك ذكرا مستقلا في النص. أما إشارة إبليس إلى أنه خلق من "نار" فهي إشارة لبداية تاريخ إبليس وهو زمن سابق على زمن آدم

إلا أنه يقع داخل الإطار الدرامي لقصة آدم إذ أن حدث خلق إبليس من نار (والذي لا تحكيه القصة كحدث مستقل لأنها لا تحكي قصة إبليس منذ بدايتها) يشكل عنصرا حاسما في دفعه لاتخاذ موقفه.

7 . 7 قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ(٧٧)

في هذه الآية تتحول الإدانة الضمنية التي رأيناها في الآية 38/74 أعلاه لإدانة صريحة ويتم ذلك في جو في غاية التوتر إذ أن لغة الإله تعبر تعبيرا واضحا عن غضبه.

7 . 8 وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ(٧٨)

تصل لغة الإله هنا قمة توترها في التعبير عن غضبه وذلك بإعلان "لعنته" على إبليس. ولعنة الإله تمتد في حق إبليس منذ اللحظة التي تُعلن فيها إلى "يوم الدين". وهنا يدخل العنصر الأول للزمن في نص سورة ص وكما نرى فسيتبعه عنصران. وبمقارنة هذه الآية بالآية 35 في نص سورة الحجر نلاحظ أن التوتر في هذه الآية أعلى كثافة إذ أن الآية السابقة تعبر عن موقف لا شخصي عبر كلمة "اللعنة"، إلا أن كلمة "لعنتي" هنا تتوتر ببعد شخصي مباشر.

7 . 9 قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ(٧٩)

تكرر هذه الآية الآية 15/36 . وفي سياق نص سورة ص نلاحظ أن استعمال إبليس لكلمة "رب" يحمل تلطيفا يقابل التوتر العالي في لغة الإله. وتحوي هذه الآية العنصر الزماني الثاني الذي تشير له "يوم يبعثون".

7 . 10 قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ(٨٠)

تكرر هذه الآية الآية 15/37 .

7 . 11 إِلَى يَومِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ(٨١)

هذا هو العنصر الزماني الثالث. ونلاحظ أن الإله يتحدث عن "يوم الدين" (الآية 38/78) و"يوم الوقت المعلوم" (الآية 38/81)، والإشارتان هنا تشملان إبليس وآدم، إذ أن كلاهما سيشهد مشهد هذا اليوم. أما إبليس فإنه يتحدث عن "يوم يبعثون" وهي إشارة تركز على آدم فقط وتشير ضمنا لموته (والموت صيرورة لا يخضع لها إبليس).

7 . 12 قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ(٨٢)

نلاحظ مرة أخرى أن لغة إبليس هنا ملطفة كما يعبر اختياره لقسمه الصريح.

7 . 13 إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ(٨٣)

وتستمر العبارة الإبليسية الملطفة فيشير إبليس لعباد الإله ويصفهم بإنهم "مخلصين". ولا يتحدث إبليس هنا، كما هو الحال في نص سورة الأعراف ونص سورة الإسراء عن هؤلاء "المخلصين" باعتبارهم أقلية. وهذا ينسجم مع الجو العام لمقالته.

7 . 14 قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ(٨٤)

نلاحظ أن عبارة الإله هنا في غاية القوة والتأكيد.

7 . 15 لأمْلأنَّ جَهَنَّمَ منكَ وَممَّن تَبعَكَ منْهُمْ أجْمَعينَ(٨٥)

إذا قارنا مقالة الإله هنا بمقالته في نص سورة الأعراف ونص سورة الإسراء فإننا نجد أن مقالتيه السابقتين تشملان إبليس في الحكم عليه بجهنم ضمن أتباعه ولكن من غير إشارة صريحة له. أما هنا فالإشارة لإبليس إشارة صريحة، وهي إشارة تعكس كثافة التوتر الذي يتميز به موقف الإله في نص سورة ص.

[2]

وبمقارنة النصوص الفرعية السبعة يمكننا ترتيب عناصر القصة حسب الخطة التالية:

الله يخلق الجان من "نار السموم" 15/27(3)[١٣]

(1) الله يقول للملائكة: "إني جاعل في الأرض خليفة" 2/30(1)

الله يقول للملائكة: "إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون "15/28(3)

الله يقول للملائكة: "إني خالق بشرا من طين" 38/71(7)

(2) الله يقول للملائكة: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" 15/29(3) - 38/72(7)

(3) الملائكة يقولون لله: "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء،" إلخ. 2/30(1)

(4) الله يقول للملائكة: "إني أعلم ما لا تعلمون" 2/30(1)

(5) الله يخلق الإنسان ويصوره 7/11(2)

الله يخلق الإنسان من صلصال من حمأ مسنون 15/26(3)

(6) الله يعلّم آدم الأسماء كلها 2/31(1)

(7) الله يعرض الأسماء على الملائكة ويقول: "أنبئوني بأسماء هؤلاء،" إلخ. 2/31(1)

(8) الملائكة يقولون: "سبحانك لا علم لنا،" إلخ. 2/32(1)

(9) الله يقول لآدم: "أنبئهم باسمائهم" 2/33(1)

(10) آدم ينبئ الملائكة بالأسماء 2/33(1)

(11) الله يقول للملائكة: "ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض،" إلخ. 2/33(1)

(12) الله يقول للملائكة: "اسجدوا لآدم" 2/34(1) - 7/11(2) - 17/61(4) - 18/50(5) - 20/116(6)

(13) الملائكة يسجدون لآدم 2/34(1) - 7/11(2) - 15/30(3) - 17/61(4) - 18/50(5) - 20/116(6) - 38/73(7)

(14) إبليس يأبى السجود لآدم 2/34(1) - 7/11(2) - 15/31(3) - 17/61(4) - 18/50(5) - 20/116(6) - 38/74(7)

(15) الله يقول لإبليس: "ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك" 7/12(2)

الله يقول لإبليس: "مالك ألا تكون من الساجدين" 15/32(3)

الله يقول لإبليس: "يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي،" إلخ. 38/75(7)

(16) إبليس يقول لله: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" 7/12(2) - 38/76(7)

إبليس يقول لله: "لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال،" إلخ. 15/33(3)

إبليس يقول لله: "أأسجد لمن خلقت طينا" 17/61(4)

(17) الله يقول لإبليس: "فاهبط منها،" إلخ. 7/13(2)

الله يقول لإبليس: "فاخرج منها فإنك رجيم" 38/77(7) - 15/34(3)

الله يقول لإبليس: "وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين" 15/35(3)

الله يقول لإبليس: "وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين" 38/78(7)

(18) إبليس يقول لله: "أنظرني إلى يوم يبعثون" 7/14(2)

إبليس يقول لله: "رب أنظرني إلى يوم يبعثون" 15/36(3)

إبليس يقول لله: "رب فأنظرني إلى يوم يبعثون" 38/79(7)

(19) الله يقول لإبليس: "إنك من المنظرين" 7/15(2)

الله يقول لإبليس: "فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم" 15/38(3) - 38/81(7)

(20) إبليس يقول لله: "فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم،" إلخ. 7/17(2)

إبليس يقول لله: "رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض... إلا عبادك منهم المخلصين" 15/40-39(3)

"إبليس يقول لله: أرأيتك هذا الذي كرّمت،" إلخ. 17/62(4)

"إبليس يقول لله: فبعزتك لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين" 38/83-82(7)

(21) الله يقول لإبليس: "اخرج منها مذءوما مدحورا،" إلخ. 7/18(2)

الله يقول لإبليس: و"إن جهنم لموعدهم أجمعين... لها سبعة أبواب،" إلخ. 43-15/44(3)

الله يقول لإبليس: "اذهب فمن تبعك منهم،" إلخ. 17/63(4)

الله يقول لإبليس: "واستفزز من استطعت منهم بصوتك،" إلخ 17/64(4)

الله يقول لإبليس: "فالحق والحق أقول، لاملأن جهنم منك وممن تبعك،" إلخ. 84-38/85(7)

(22) الله يقول لإبليس: "إن المتقين في جنات وعيون، ادخلوها... ونزعنا... لا يمسهم،" إلخ. 45-15/48(3)

الله يقول لإبليس: "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان" 17/65(4)

(23) الله يقول لآدم: "اسكن أنت وزوجك الجنة،" إلخ. 2/35(1)

الله يقول لآدم: "ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة" 7/19(2)

الله يقول لآدم: "يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك" 20/117(6)

الله يقول لآدم: "إن لك ألا تجوع... وإنك لا تظمأ،" إلخ. 118-20/119(6)

(24) الشيطان يوسوس لآدم وحواء قائلا: "ما نهاكما ربكما... إني لكما من الناصحين" 20-7/21(2)

الشيطان يوسوس لآدم قائلا: "يا آدم هل أدلك،" إلخ. 20/120(6)

(25) الشيطان يزل آدم وحواء ويأكلان من الشجرة 2/36(1) - 7/22(2) - 20/123(6)

(26) سوءة آدم وحواء تنكشف لهما 7/22(2) - 20/121(6)

(27) آدم وحواء يخصفان عليهما من ورق الجنة 7/22(2) - 20/121(6)

(28) الله ينادي آدم وحواء: "ألم أنهكما عن تلكما الشجرة،" إلخ. 7/22(2)

(29) آدم وحواء يقولان لله: "ربنا ظلمنا أنفسنا،" إلخ. 7/23(2)

(30) الله يقول لآدم وحواء وإبليس: "اهبطوا بعضكم لبعض عدو،" إلخ. 2/36(1) - 7/24(2)

الله يقول لآدم وحواء وإبليس: "اهبطوا منها جميعا،" إلخ. 2/38(1)

الله يقول لآدم وحواء: "اهبطا منها جميعا،" إلخ. 20/123(6)

الله يقول لآدم وحواء: "فيها تحيون وفيها تموتون،" إلخ. 7/25(2)

(31) آدم يتلقى كلمات من الله 2/37(1)

(32) الله يتوب على آدم 2/37(1) - 20/122(6)

اعتمدنا في ترتيب هذه العناصر على الآية باعتبارها الوحدة البنيوية الأساسية

للقصة القرآنية. ولقد ساوينا بين الحدث الدرامي (مثل العنصر 25 مثلا) وبين الجملة الحوارية (مثل العنصر 4 مثلا) التي اعتبرناها حدثا حواريا. وفي حالة الحدث الحواري الذي يتم التعبير عنه بصيغ مختلفة فقد اعتبرنا مجموع الصيغ المختلفة عنصرا واحدا من وجهة نظر التطور الدرامي لحبكة القصة (مثل العنصر 16 مثلا).

ومجموع هذه العناصر يشكل في واقع الأمر مجموع عناصر قصة الخلق والعصيان في القرآن أو ما يمكن أن نسميه بالتحقق الدرامي للقصة في النص القرآني. وكما رأينا فإن القصة تروى على دفعات في نصوص فرعية، والنص الفرعي يتداخل مع مجموع عناصر التحقق الدرامي ومع النصوص الفرعية الأخرى مع احتفاظه باستقلاله. وفي حالة العناصر المشتركة بين نص فرعي وآخر نلاحظ أن نمط التكرار في حالة عنصر الحدث يختلف عنه في حالة عنصر الحوار. فسجود الملائكة لآدم عنصر حدثي يتكرر في كل النصوص الفرعية. وعندما يقول إبليس لله في نص سورة الأعراف: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، فإن هذا عنصر حواري. ونجد في نص سورة الإسراء: "أأسجد لمن خلقت طينا". إلا أننا نلاحظ أن العنصر الحواري لم يتكرر مثل تكرر العنصر الحدثي وإنما تكرر بتحوير في المقالة الإبليسية. إن كل نص فرعي يعالج القصة من زاوية خاصة ويسبغ عليها منظورا خاصاً، وبذا فإن ترتيب العناصر المستعارة من التحقق الدرامي يخضع للتحقق السردي للنص الفرعي وتحوير هذه العناصر طبقا لمنظوره.

وإذا نظرنا لكل نص فرعي على حدة وحصرنا العناصر التي يتضمنها فإننا نحصل على المجموعات التالية (استعملنا هنا علامتين: الفاصلة [،] للتدليل على التتابع، وثلاث نقاط [...] للتدليل على الانقطاع أو في بداية المجموعة إن لم تبدأ بالعنصر (1)):

1- يشمل نص سورة البقرة العناصر التالية:

1 ... 13، 4...6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14...23...25... 30، 31، 32

2 - يشمل نص سورة الأعراف العناصر التالية:

... 5... 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21... 23، ، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30...

3 - يشمل نص سورة الحجر العناصر التالية:

1، 2... 5... 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20... 22...

4- يشمل نص سورة الإسراء العناصر التالية:

... 12... 13، 14... 16... 20، 21، 22...

5 - يشمل نص سورة الكهف العناصر التالية:

... 12، 13، 14...

6 - يشمل نص سورة طه العناصر التالية:

... 12... 13، 14... 23، 24، 25، 26، 27... 30... 32

7 - يشمل نص سورة ص العناصر التالية:

1، 2... 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21...

وهكذا نجد أن نص سورة البقرة يشمل 17 عنصراً، وأن نص سورة الأعراف يشمل 19 عنصراً، وأن نص سورة الحجر يشمل 12 عنصراً، وأن نص سورة الإسراء يشمل 7 عناصر، وأن نص سورة الكهف يشمل 3 عناصر، وأن نص سورة طه يشمل 10 عناصر، بينما يشمل نص سورة ص 11 عنصراً. وإذا فحصنا هذه العناصر وبحثنا عن مجموعة متقاطعة (أي مجموعة تحوي كل العناصر المشتركة بين المجموعات السبع) فإننا نحصل على المجموعة: (... 13، 14...). هذه المجموعة تشكل ما يمكن وصفه بـ"النواة الدرامية" لقصة الخلق في النص القرآني.

إن الحدث المركزي لقصة الخلق في النص القرآني ليس خلق الإنسان كما قد يتبادر لنا من قراءة سطح النص وإنما عصيان إبليس ورفضه السجود لآدم. وإذا اعتبرنا أن أهم أربع لحظات في حبكة القصة هي لحظة الخلق ثم لحظة عصيان إبليس ثم لحظة إزلال آدم وحواء ثم لحظة الإهباط، فإننا نجد أن صياغة القصة قد اختارت لحظة العصيان الإبليسي لتخلع عليها أعلى كثافة درامية. فهذا هو الحدث الذي يفجّر الحبكة ويدفعها دفعاً في اتجاه مسارها المرسوم، مما يجعل إبليس عنصر الفعل المركزي في القصة.

وبإزاء كثافة الفعل العالية هذه، فإن القطب المقابل لإبليس من حيث غياب الفعل هي حواء. إن كان إبليس تجسيداً لحضور متوتر كثيف فإن حواء تجسيد لغياب صامت. وبينما أن المقابلة بين آدم وحواء مقابلة لها مغزاها من حيث الحضور النسبي له بإزاء غيابها، إلا أن المقابلة بين إبليس وحواء تفتح أذهاننا على كثافة غيابها. وهذا الغياب له بعد آخر، فالقصة تربط بين آدم والمعرفة كما تشير الآية 2/31 ("وعلّم آدم الأسماء كلها")، إلا أن علاقة حواء بالمعرفة غير واضحة، ليس بمعنى أن حواء لا تملك معرفة، فدليل القصة يشير إلى أنها تملك معرفة. إلا أن الغموض يتعلق بمصدر هذه المعرفة: هل هو الله أم آدم؟ هل أخذت حواء معرفتها عن الله مباشرة، كما هو حال آدم، أم هل أخذتها عن آدم مثلما علّم آدم الملائكة الأسماء؟

إن قصة الخلق والعصيان في القرآن قصة تنطوي على زخم استثنائي، وهي قصة على درجة عالية من التعقيد الذي ينفتح على أبعاد أخرى في النص القرآني سواء على مستوى الخطاب القصصي أم على مستويات أنماط الخطاب الأخرى التي يحويها القرآن. وإن أضافت هذه المعالجة إضاءة ولو محدودة لمغزى هذه القصة فإنها تكون قد حققت غرضها.

الهوامش:

أود أن أتقدّم بالشكر الجزيل للمحكّمين اللذين اطّلعا على هذه الورقة وأمدّاني بملاحظاتهما القيّمة التي أفادتني إفادة كبيرة في مراجعتها.

(١) انظر على سبيل المثال نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،1990). و

Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: G. P. Mainsonneuve et Larose, 1982).

(٢) أدّى تأثير الفيلسوفين الألمانيين هيغل (Hegel) (ت 1831) وهايدغر (Heidegger) (ت 1976) لتبدّل واضح في النظر للمفسِّر بإزاء النص المفسَّر، إذ أن المفسِّر لا يمكن أن يكون محايداً عندما ينخرط في عملية التأويل. إنه يتحرّك في إطار "دائرة تأويلية" تعكس جماع ظرفه التاريخي، وبذا فإنه يُسْقط على النص فهماً مسبقا (preunderstanding). ولقد أكّد هانز غيورغ غدامر (Hans-Georg Gadamer) على ضرورة هذا الفهم المسبّق في العملية التأويلية وتحدّث عن الشروط التي يخضع لها المفسِّر ومنظوره باعتبارها تشكّل "أفقه" (horizon) التأويلي، وهكذا فإن المفسِّر عندما يقوم بتفسير نص فإنه يدمج أفقه بأفق النص وهو ما أطلق عليه غدامر "دمج الآفاق" (fusion of horizons). انظر:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans., Garrett Barden and John Cumming, 2nd ed., Trans. rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).

(٣) رغم عمومية كلمة "الإله" وخصوصية كلمة "الله" إلا أن القرآن كثيراً ما يستعملهما كمترادفين (انظر على سبيل المثال سورة طه، الآيات 8 و 14 و 98). في هذه المعالجة فإن الكلمتين تستعملان كمترادفين.

(٤) اختلف المفسرون في معنى "جاعل". فحمل بعضهم "الجعل" على معنى "الخلق" وحمله آخرون على معنى "الفعل". انظر **تفسير الطبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 1 :238-235.

(٥) مقالة الملائكة هذه كانت مصدرا لمشاكل عويصة وسط المفسرين إذ أن منطق العقل الإسلامي لا يقبل اطّلاع الملائكة على الغيب وإخبارهم عنه. ولأن النص القرآني لا يقدم حلاً لهذه الإشكالية فقد لجأ المفسرون لانشاء نصهم الخاص بهم، وهكذا نقرأ في تفسير الطبري الآتي:

.... عن ابن عباس قال: كان إبليس في حي من أحياء الملائكة، يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، قال: وكان اسمه الحارث، قال:

وكان خازنا من خُزّان الجنة. قال: وخلقت الملائكة كلهم من نور غير هذا الحي، قال: وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا ألهبت، قال: وخلق الإنسان من طين. فأول من سكن الأرض الجن، فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضا، قال: فبعث الله اليهم إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحي الذين يقال لهم الجن، فقتلهم إبليس ومن معه، حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه، وقال: قد صنعت شيئا لم يصنعه أحد، قال: فاطّلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه، فقال الله للملائكة الذين معه: "إني جاعل في الأرض خليفة" فقالت الملائكة مجيبين له "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" كما أفسدت الجن وسفكت الدماء، وإنما بعثنا عليهم لذلك، فقال: "إني أعلم ما لا تعلمون" يقول: إني قد اطلعت من قلب إبليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره واغتراره.

تفسير الطبري، 1 :238-239.

(٦) تشير مادة الأحاديث لحواء باسمها، فنقرأ في "كتاب الأنبياء" في **صحيح البخاري** مثلاً "لولا بنو إسرائيل لم يَخْنَزِ اللحم (أي ينتن) ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها." وهو حديث يتكرر في **صحيح مسلم** و**مسند أحمد بن حنبل**. انظر **صحيح البخاري**، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي (بيروت: دار القلم، 1987)، 2 :587.

(٧) انظر **تفسير الطبري**، 7 :616.

(٨) محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم** ط 4 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1972)، 317.

(٩) يرد اسما "إبليس" و"الشيطان" في القصة في السياق السردي كما نرى، وتعليقنا هنا يقوم بالدرجة الأولى على إيحاءات اسم "الشيطان" في التراث الإسلامي، وهي إيحاءات في غاية السلبية جعلت الاسم مندغما في مجموع الصفات التي يوصف بها إبليس.

(١٠) انظر **تفسير الطبري**، 8 :235.

(١١) بما أن تجربة الإنسان في حياته اليومية ليس فيها أصوات تأتيه من إبليس وتأمره بعصيان الإله فإن الإشارة لـ"صوت" إبليس هنا كأداة من أدوات إغوائه أضحت مصدر مشكلة للمفسرين إذ كان من الضروري أن تنسجم تفاسيرهم للنص القرآني مع الخبرة الواقعية للبشر. وهكذا تأوّل المفسرون النص، فذهب مجاهد إلى أن المقصود بصوت إبليس هو اللعب واللهو، وذهب ابن عباس إلى أن صوت إبليس هو كل داع دعا إلى معصية الله. والإشارة لـ"خيل" إبليس و"رَجِله" كانت أيضا مصدر مشكلة إذ أن الخبرة الواقعية للبشر لا تدل عليها. وهكذا صرف المفسرَون الأمر لتأويلات بدت لهم واقعية. فرأى مجاهد أن ذلك يعني كل راكب وماشٍ في معصية الله، أما قتادة فقد خلط هذا التفسير الواقعي بافتراض من عنده فقال إن لإبليس خيلا ورجلا من الجن والإنس، وهم الذين يطيعونه. وكيف يشارك إبليس

البشر في الأموال والأولاد؟ ذهب المفسرون إلى أن مشاركته في الأموال هي كل مال في معصية الله وأن مشاركته في الأولاد هم أولاد "الزنا". انظر **تفسير الطبري**، 8 :108-111.

(١٢) انتبه ابن عباس ويحيى إلى ذلك فقرآ الآية 7/20: إلا أن تكونا ملكين (بكسر اللام) متأولين في ذلك الآية 20/120. انظر **تفسير الطبري** 5: 450.

(١٣) رقم الآية يعقبه رقم النص الفرعي.

المرأة والاجتهاد: نحو خطاب إسلامي جديد

هبة رءوف عزت

I. مشهد الاستقطاب

يلفت النظر في الواقع العربي والإسلامي هذا الاستقطاب الإسلامي - العلماني الحاد السائد على الساحتين الفكرية والثقافية في شتى القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتعد قضية المرأة إحدى القضايا التي يتجلى فيها الصدام وذلك النفي من كل طرف للآخر.

ولاشك أن فهم هذا الواقع يستلزم إطلالة على التاريخ القريب منذ نهاية القرن الماضي كي نتتبع بداية الاستقطاب والجدل العام بين أنصار "الحداثة والمعاصرة" وأنصار "التراث والأصالة" وهو ليس مجال بحثنا وإن كنا نحسب أن توصيف الواقع والمآل وصفاً دقيقاً قد يساعد على فهم المنشأ والجذور بشكل أعمق وتقويم نتائجه واستشراف أفضل لصياغة المستقبل.

وأول ما يلاحظه المتأمل هو غياب المرجعية المهيمنة، فالخلاف ليس بين تيارات تقف على الأرضية ذاتها لكنها تختلف في الاجتهاد، بل هو اختلاف تعارض بين معسكري الاستقطاب الرئيسيين: المعسكر الذي يرفع شعارات التنوير والنهضة والتحديث بمضامينها العلمانية ويؤمن باختلاف فصائله (اليمين - اليسار) بالوضعية والمادية، والمعسكر الثاني الذي (أيضاً على اختلاف فصائله) يرفع شعار الإسلام والشريعة ويدافع عن التراث والأصالة.

وإذا كان الطرف الأول يغازل الإسلام من بعيد ويشهد له بأنه دين العدل والمساواة والعقل، إلا أنه لا ينطلق منه بشكل أصيل ولا يؤسس على أرضه اجتهادات ترتكز على هذه المعاني، فالأمر لا يتجاوز التحية العابرة إذا لزم الأمر. وإذا كان الطرف الثاني يدفع عن نفسه اتهامات التخلف والرجعية بتأكيده على أهمية التقدم التقني والنهضة العلمية والاستفادة من الغرب في النواحي المادية، إلا أن اجتهاداته في هذا المجال مازالت غائبة أو على الأقل تفتقر للتركيب والجهد اللازمين لتقديم نموذج بديل في هذه الدائرة.

ويمكن أن نسمي الوضع الراهن بحالة "التخندق" فكل فريق قابع في ركن يتراشق مع الفريق الآخر بذخيرة من المسلمات والمقولات والأطروحات والاتهامات، "كل حزب بما لديهم فرحون،" ولم يتم تطوير هذه الذخيرة ربما منذ الأربعينيات، والقارىء للجدل بشأن كثير من القضايا يلاحظ هذا مع وجود بوادر للتقارب أو التفاهم كالمؤتمرات القومية الإسلامية التي لم

تؤد - بعد - إلى تسليم طرف لآخر في مسألة من المسائل وحسمها أو حتى إبداع أية دوائر جديدة للنزاع.(١)

فماذا عن قضية المرأة؟

طرحت قضية المرأة ومناقشة أوضاعها وحقوقها ومشاركتها في أدبيات التنوير في أخريات القرن الماضي وبدايات هذا القرن، وجاءت أطروحات الإسلاميين في مجملها بدءاً من المؤسسة الدينية، مروراً بالجماعات المنظمة، وانتهاء بآحاد المفكرين الإسلاميين، جاءت كنوع من رد الفعل واستنفار الجهود لمواجهة "الخطر".

ويمكن أن نلاحظ على خطاب كلا الفريقين ما يلي:

أولاً : سمات خطاب الإسلاميين حول المرأة:

النصوصية والتقليد: فإذا كان الخطاب الإسلامي قد سعى إلى الاجتهاد في قضايا ملحة كالاقتصاد والسياسة نظراً لطبيعة علاقته بالسلطة وتطورها إلا أنه ظل في مجال قضايا المرأة تحديداً حبيس النصوصية التي نعني بها رفع النص شعاراً دون بذل الجهد (الاجتهاد) في بيان كيفية وملابسات وضوابط تنزيله على الواقع، أي تجميد النص رغم التسليم له وليس تفعيله وترجمته بواقع معاش وإحيائه، وارتبط بذلك تبني آراء الفقهاء السابقين دون محاولة تذكر لتمحيصها أو قياسها بمقياس النص الشرعي وإدراك الثابت والمتغير في الفقه والفتوى،(٢) وهو ما أدى إلى حبس النص في إطار فهم السابقين وعدم تحريره ليكون أساساً للتجديد والنهضة، وبدلاً من أن يكون للتراث الفقهي دور يهدي أضحى قيداً يكبل المرأة. وتم التركيز على قضايا بعينها مثل فتنة المرأة / الحجاب، وظيفة المرأة في الأسرة، دور المرأة في الدعوة، فقه العبادات للنساء، إلخ.

التاريخية والتبسيط: فخطاب الإسلاميين حبيس الخبرة التاريخية للعصر النبوي، فهي لديه تاريخ وجذور لكنها ليست عندهم مصدراً لتوليد تجارب جديدة تسير على نهجها وتبلور دلالتها في نماذج جديدة، بل يعطي النموذج النبوي لتكريم الرسول أو مشاركة الصحابيات كمثال على حقوق المرأة في الإسلام دون بيان لكيفية قيامه بصياغة واقع المرأة الآن وترجمته لآليات في حياتها اليومية في القرن الخامس عشر الهجري(٣) ناهيك عن التبسيط المخل للقضايا وعدم تجذيرها أو تركيبها كما في حالة عمل المرأة، فالخيار هو بين العمل في مجالات معينة أو تفرغ للأسرة دون بيان أثر تفاوت قدرات النساء وظروفهن الثقافية والاجتماعية، واختلاف المرأة الريفية عن الحضرية ... وهكذا.(٤)

وربما كان الاستثناء العملي الجدير بالدراسة هو تجربة الأخوات المسلمات في إطار جماعة الإخوان المسلمين وهي التجربة التي ولدت أصلاً خارج إطار الإخوان ثم انضمت إليهم، ولم يتم إبرازها حتى من جانب الإسلاميين أنفسهم.(٥)

ضعف المراجعة والنقد الذاتي: إذ يلاحظ قلة الكتابات الإسلامية التي تعيد النظر في الأطروحات السائدة في الساحة الإسلامية بهدف تقويمها من الناحية الشرعية،(٦) أو تلك التي تنتقد ممارسات الحركة الإسلامية من داخلها مع المرأة(٧) ويحدث هذه مع استمرار تجاهل التعرض لقضايا اجتماعية اقتصادية هامة تواجه المرأة المعاصرة، مع سيادة التضاد والجدلية مع الأطروحات العلمانية، فإذا دعت الأخيرة إلى عمل المرأة تحفظ الإسلاميون وإذا

دافع العلمانيون عن حق المرأة السياسي صدرت الفتاوي تحرم ترشيح المرأة في المجالس النيابية أو تقيده مع حظر توليها القضاء والمناصب العليا، مع اتهام الطرف الآخر في هذه المسائل عادة بالتآمر والعمالة والصهيونية والماسونية والصليبية.(٨)

إهمال الجانب القانوني: فالتركيز على الكثير من الحقوق الشرعية يتم في إطار "العرف" و"الفضل" دون الاهتمام بالصياغة في شكل قانوني ملزم وتقديم المشروعات في هذا الصدد مثلما هو الحال في المسائل الجنائية أو المدنية، والاجتهادات الفقهية الجديدة في مجال حقوق المرأة في الأسرة ظلت في كتب الفقه ولم تضغط الحركات لتطبيقها قانوناً، ومعظم التطويرات في مجال الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي تمت بمبادرة من الدولة أو الجهات التشريعية مع رقابة شرعية ولم تدفع إليها الحركات الإسلامية التي نجدها في بعض الأحيان تعارض علانية بعض الإصلاحات لمزيد من حقوق المرأة التي لا تتناقض مع أحكام الشرع مثلما حدث في السبعينيات بين الاتجاه الإسلامي وما أسموه حينئذ بقانون "جيهان السادات" وما يحدث الآن في بلدان عربية خاصة في قضايا شائكة مثل تسهيل إجراءات الطلاق، وضبط مسألة التعدد، والإلزام بالطلاق أمام القاضي وغيرها.(٩)

ثانياً: سمات الخطاب العلماني حول المرأة:

غياب الاجتهاد: فإذا كان الإسلاميون يُتهمون على حد وصف معارضيهم بسلفية الزمان فإن العلمانيين ينطبق عليهم وصف "سلفية المكان"، فالأطروحات (والممارسات) العلمانية / الليبرالية واليسارية على حد سواء، تتسم بالنقل عن الآخر دون جهد حقيقي للاجتهاد في معالجة القضايا أو مراجعة المسلمات الفلسفية والنظرية، وتغيب النظرة النقدية رغم التأكيد على الهوية الثقافية والقومية أو الإشارات المقتضبة إلى تأكيد الدين على الحقوق والحريات.(١٠)

ويلاحظ أن معظم الدراسات العربية عن المرأة لم تحاول بلورة مؤشرات مرتبطة بالإطار الحضاري وطبيعة الممارسات السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية بل تبنت المؤشرات الغربية، ففي مجال قياس وضع المرأة بشكل عام في المجتمع يتم قياس المؤسسية والعمل بأجر، وفي مجال قياس المشاركة السياسية تستخدم مؤشرات مثل نسبة الناخبات المسجلات من النساء، ونسبة المرشحات في الانتخابات، ونسبة المرأة في الأحزاب السياسية والهيئات البرلمانية والمناصب الرسمية التنفيذية، وهي كلها مؤشرات تركز على الهياكل والمؤسسات وتغفل صوراً عديدة للمشاركة السياسية غير المؤسسية، ولا تعكس في حد ذاتها وضع المرأة في العملية السياسية بل قد تكون مضللة أحياناً إذا ما تم تحليلها في ضوء أزمة الشرعية في النظم السياسية في المجتمعات غير الصناعية وثقل دور المجتمع في مقابل دور الدولة في الإطار الحضاري الإسلامي.

اللاتاريخية: فإذا كان يعاب على الحركة الإسلامية وخطابها الإغراق في التجربة التاريخية، فإن الخطاب العلماني في المقابل يتجاهل تطور حركات "تحرير المرأة" في ظل العلمانية إلى حركات "نسوية" ولا يدرك في أحيان كثيرة الفرق بين الاثنين، فالنسوية – في بعض تياراتها – تتجاوز المطالبة بالمساواة إلى تكريس تميز المرأة وفصلها عن الرجال في النضال وفي الحياة اليومية بل وفي الممارسة الجنسية وترفض بنية الأسرة بالكلية ولا تعارض الشذوذ وتتبني مفاهيم أقرب للعنصرية منها لمطالب تحرير المرأة، أي أنها تحولت إلى حركة

"تمركز حول الأنثى". كذلك يتجاهل العلمانيون مسائل وإشكاليات نسبية الأخلاق في ظل العلمنة وأثر ذلك على المجتمع والمرأة، ولا يحاولون بيان كيف تؤدي أطروحاتهم إلى نهايات مختلفة عن النهايات الغربية أو كيف يمكن تلافي مشكلات مثل الاغتصاب والتحرش الجنسي وانهيار الأسرة وتحمل المرأة الأعباء الاقتصادية وتربية أبنائها وغيرها.(١١)

لا يحاول الخطاب العلماني الإجابة الصريحة على سؤال: ما الذي يضمن ألا تتطور الحركة النسائية وأوضاع المرأة لتسير على نفس نهج المرأة الغربية الآن، وما الذي يضمن خصوصية تطور حركات تحرير المرأة العربية مادامت تعاني من قطيعة معرفية مع الدين ولاتذكره إلا ذراً للرماد في الأعين وتستند لمواثيق حقوق الإنسان في أكثر مما تستند للأصول الإسلامية؟ وكيف سيتم ضبط مسألة "الثابت" و"المتغير" في ظل العلمنة؟(١٢)

ضعف المراجعة والنقد الذاتي: فالخطاب العلماني والعقل العلماني بشكل عام لا يحاول إدراك المعسكر الآخر بشكل أكثر عمقاً، بل يلجأ إلى التسطيح في معالجة قضايا هامة. فالحركة الإسلامية هي "قوى رجعية معادية للمرأة تهدد منجزاتها،" والحجاب هو دائماً "رمز القهر وتغييب العقل والتحكم الذكوري،" والأطروحات والممارسات الإسلامية "تهمش المرأة وتهدد بعودتها للبيت." (١٣) وهو اختزال لظاهرة مركبة بل وتجاهل لحقائق واقعية مثل ارتفاع درجة الوعي والمشاركة السياسية بين نساء الحركة الإسلامية وحرص الحركة في الفترة الأخيرة على إشراك المرأة في العمل النقابي، وتبني كثير من النساء المتعلمات بل والعالمات للرؤية الإسلامية.

القانونية المفرطة: ففي مقابل إهمال الخطاب والفعل الإسلامي لتقنين حقوق المرأة يركز الجانب العلماني على القانون ويهمل مسائل العرف والفضل التي لا يمكن تجاهلها في قضايا اجتماعية كثيرة،(١٤) فالدولة والقانون لا تغني عن العرف والمجتمع الذي قد يحفظ حقوق المرأة بأكثر مما تفعل القوانين خاصة فيما يتعلق بالزواج انشاءً واستمراراً وانتهاءً.

الانقطاع عن الأصول والتراث: فالخطاب العلماني يتحدث عن التراث، لكنه لا يعرف عنه إلا القليل، ينقده وفي أحيان كثيرة ينقضه، لا يفرق بينه وبين الشريعة، ويعاني من جهل فاضح في الفقه وأصوله وعلوم الدين، ويدعو للاجتهاد واستخدام العقل لكنه لا يمارسه ولا يستوفي شروطه، وهو ما يدخله في معركة خاسرة مع الإسلاميين في قضايا كثيرة بل ويفقده شعبيته وصدقيته (كما في مسألة تغيير قانون الأحوال الشخصية في بلدان شتى)، بل ويحرمه من مصدر رئيسي وغني بالمعرفة وبلورة الأطروحات وشروط التغيير في مجتمعنا.

II. اجتهاد الحركات وجمود المثقف العلماني

لطالما تعرضت الحركات والتيارات الإسلامية للاتهام بالجمود و"الظلامية" من قبل العلمانيين، بيد أن المتفحص بعناية يجد أن الخطاب العلماني لم يطور أطروحاته وأفكاره منذ عقود. وما يزال يدور في مفهوم الأبوية (والذي يختلف في ميزان الرؤيه الإسلامية كلية عن مفهوم القوامة).

فالأبوية تعني في أصلها اللغوي "حكم الأب"، وتعود في جذورها كمفهوم إلى الحضارة الرومانية حيث كان رب الأسرة يملك السلطة المطلقة على كل من تحت ولايته من البنين والبنات والزوجات وزوجات الأبناء، وكانت هذه السلطة حكراً على الرجال فقط، وكانت تشمل البيع والنفي والتعذيب، وكان رب الأسرة هو مالك أموال الأسرة وهو المتصرف فيها، وهو الذي يتولى تزويج الأبناء والبنات دون إذنهم أو مشورتهم.

ويمكن إدراك هذا التصور السلطوي لسلطة الأب داخل الأسرة من اشتقاق كلمة الأسرة ذاته حيث كان يعني عند الرومان الحقل والبيت والأموال والعبيد، أو التركة التي يتركها الأب والزوج للورثة، وبذا كانت المرأة جزءاً من ثروة الرجل.

وقد استخدم مفهوم "الأبوية" في الكتابات الحديثة لنقد سيطرة الأب داخل الأسرة وكان الإنكليزي روبرت فيلمر في القرن السابع عشر أول من استخدم نموذج الأسرة الأبوية في تحليله لنظم الحكم، حيث رأي أن الحكومات المستبدة هي التي يعامل فيها الحاكم رعاياه كما يعامل الرجل زوجته وأولاده، وهو الطرح الذي انتقده لوك كاقتراب لتحليل الظاهرة السياسية وإن لم يعارض سلطة الأب داخل الأسرة. ثم شاع بعد ذلك استخدام المفهوم خاصة في الكتابات الماركسية، كما أنه يعد مفهوماً محورياً في نقد النسوية لسيطرة الرجل والأسرة والمجتمع والدولة.

ويرتبط استخدام مفهوم الأبوية بالغرب بتيارين رئيسين: تيار العلمانية الذي رأى في الدين الدعامة الأساسية لتبرير الممارسة الأبوية للرجل وإضفاء الشرعية عليها، حيث إن الرب ذاته سلطوي وأبوي، كما استخدمه التيار الماركسي في نقد هيراركية المجتمع والدولة، ورأى أنها كلها أبنية أبوية، والدولة والاقتصاد والأسرة، متخذاً من الشيوعية نموذجاً مثالياً لكل هذه المستويات، أي أن الأبوية كمفهوم ينطلق في الاستخدام المعاصر لرفض الدين ونقض الدولة، وتتعارض بذلك مع الرؤية الإسلامية التي تُحَكِّم الشريعة وتؤمن بوجود الدولة كإطار للإدارة السياسية، بغض النظر عن الخلاف حول أدوارها وحجمها ودرجة تداخلها مع السلطة الأصيلة للأمة والجماعة السياسية، واضعة بهذا الأمر ضوابط ومعايير تختلف تماماً عن فهم الرؤية الغربية للدين والدولة على حدٍ سواء.

يرتبط اختلاف الرؤية الإسلامية للأسرة إذاً عن الرؤية الغربية باختلاف الموقف من الدين والعلاقة بين الرجل والمرأة، كما يختلف الموقف من الدولة وطبيعة السلطة داخلها، فهو اختلاف معرفي وسياسي لايمكن فهمه بمعزل عن النظرية السياسية في كلا الرؤيتين.(١٥)

كذلك فإن محاولات الاجتهادات العلمانية في الاقتراب من النص الشرعي قد غلب عليها إما التأويل دون التزام برأي الجمهور وإما مخالفة منهاجية له تتأسس على احترام

أصول التفسير وأصول الفقه، أو الهجوم على الرواة والطعن فيهم وقصر صلاحية النص على زمانه، في محاولة لإدخاله في دائرة التاريخ ونفي صلاحيته عبر الزمان والمكان. وتبرز هنا نماذج مثل فاطمة المرنيسي في كتابها: **الحريم السياسي** وفريدة بناني في كتاباتها حول الحاجة لاعادة قراءة الحديث، ويلاحظ أن التعامل مع النص الديني لا يتم بأدوات أصول الفقه بل بمنهج أقرب إلى تحليل الخطاب، والعودة تحديداً إلى الكتابات الإسلامية المعاصرة في هذه القضية دون ربط ذلك بتبني رؤية هؤلاء الكتاب الإسلاميين المتطورة في قضايا أخرى أبرزها سبل النهوض والتجديد لأصول الفقه، فاللجوء للخطاب الديني يكون فقط في قضايا المرأة في حين تظل أرضية هؤلاء الباحثات أرضية علمانية في مجملها.(١٦)

هذا في حين أنه في المقابل هناك ارهاصات قوية للتجديد في خطاب الإسلاميين حول المرأة.(١٧)

وسنستعرض هنا مثالي الغزالي والقرضاوي كمثالين معاصرين للتدليل على ذلك.

الشيخ الغزالي وهموم النساء

انشغل الشيخ محمد الغزالي منذ البداية بالدفاع عن الشريعة الإسلامية، ويلحظ القارىء لكتاباته هذا الإخلاص في الذود عن الإسلام، فقد دافع عن الإسلام في وجه الاستعمار، والشيوعية والرأسمالية،(١٨) وانتشار الاشتراكية العلمية،(١٩) وكذلك وقف بالمرصاد للفكر القومي وأفكار "البعث العربي،"(٢٠) كما زاد في كتاباته على مزاعم المستشرقين،(٢١) وهاجم الصليبية وأعوانها.(٢٢)

انشغل الشيخ إذاً بالدفاع في المرحلة الأولى من حياته، واشتبك في معارك فكرية وثقافية شهيرة في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، ورغم ذلك فقد التفت مبكراً لوجود مشكلة للمرأة في عالمنا الإسلامي، فلم يغفلها بل توقف أمامها، ففي كتابه **الإسلام والطاقات المعطلة** الذي نشره في بداية الستينيات رصد الشيخ سوء وضع المرأة في العالم الإسلامي، وهو في ذلك ينحو منحى التروي ويدعو للتغيير والعودة للأصول، لكنه يكرر رغم ذلك بعض المقولات المتأثرة بخلفيته الأزهرية التقليدية، فيقول: "المرأة العاطلة أفضل من المرأة الفاسدة، وأن النساء المحتبسات في المخادع والبيوت، والمقصورات على خدمة الولد والزوج أشرف من النساء اللواتي ينكشفن لكل عين ولا يرددن يد لامس،"(٢٣) ذاهبا إلى أن جنس الذكور عموماً أقوى من جنس الإناث وأن امتياز أفراد من النساء لا يعني خدش الحقيقة العامة وهي أن الرجال في الجملة أقدر من النساء، وأنهم بناة العمران وعلى كواهلهم القوية نهضت الحياة الإنسانية. وأن النهضات النسائية - كما تسمى - ليست إلا وليدة شعور بالرقة والألم غمرت قلوب بعض الرجال فقاموا يحررون المرأة من القيود التي رماها بها رجال آخرون.(٢٤)

وإذا كان الشيخ في صفحات تالية يذكر دور المرأة في المجتمع الإسلامي الأول باعتبارها أضحت الآن من الطاقات المعطلة قياساً لهذه الصفحات الناصعة من التاريخ إلا أنه يعود للتحفظ خشية من النموذج الغربي المسيطر القوي الذي يريد إخراجها من الأسرة وإشراكها دون ضوابط في المجال العام، فالهم الأخلاقي و"سد الذرائع" كان هو الهاجس الذي يجده القارىء في تلك الكتابات الأولى لشيخنا، وظلت مقولته في تلك المرحلة "لا نريد أن

يخبرنا أحد بين شرين" مقولة عامة دون تفصيل كاف يقدم منهجاً وسطياً بديلاً.(٢٥)

وفي كتابه **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة** يسير الشيخ على ذات النهج، فيرحب بمشاركة المرأة ولكنه يضع الشروط ويضيق ويقصر مشاركتها على شروط كالحاجة للمال أو يحدد دائرة المشاركة بمهن معينة هي "أصلح لها"، مدافعاً عن قوامة الرجل بمقولات لا تتناول تعسف الرجال في ممارستها بحجب المرأة عن المشاركة الاجتماعية.(٢٦)

لكن الشيخ يبدأ بعدها بأعوام قليلة في إدراك أهمية وضع القضايا في سياق أوسع وبلورة الأطروحات والأفكار، والتركيز على المقاصد لضبط ميزان فهم أهمية دور المرأة في دائرة الأمة، وسرعان ما يتضح له أن التركيز على الضوابط وليس الدور والمشاركة هو تقديم لما يجب أن يتبع الأصل ويلحق به، فيكتب:

> إن حرمان المرأة من التعليم والتربية والعبادة الشخصية والاجتماعية والسياسية لا يمكن أن يكون إرضاء لله ورسوله، وما كانت النساء المسلمات كذلك على عهد رسول الله ولا أيام الخلافة الراشدة والعصور الزاهرة ... وخير لنا أن نتدارس كتاب الله وسنة نبيه وفقه الصحابة والتابعين والأئمة المشهورين لنأخذ ديننا من مصادره الصحيحة.(٢٧)

وفي السبعينيات يشترك الشيخ في معركة شهيرة في محاولة تعديل قوانين الأحوال الشخصية بما يخالف شرع الله من تقييد للتعدد والطلاق، وهي معركة خاضها دفاعاً عن الأسرة والمجتمع شغلته عن الاستطراد في بحث قضايا المرأة الضيقة،(٢٨) إلا أنه مع مطلع الثمانينيات يبدأ في بلورة خطابه وتطوير أفكاره بشأن المرأة في سياق أوسع هو تمحيص التراث وتأسيس منهاجية سليمة للتعامل مع الأصول - قرآناً وسنة - تنقية لفهمها من النظر الملتبس بالهوى أو المتأثر بالعادات والتقاليد الموروثة.

ففي كتابه **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين** يدعو إلى العودة إلى المعين الصافي لتتحقق وحدة بين المسلمين وتياراتهم الفكرية والثقافية في شتى القضايا ومنها قضية المرأة:

> لقد لاحظت عند تحديد الوضع الاجتماعي للمرأة أنه ما يجيء حديثان في قضية تتصل بها إلا أُخِّر الصحيح وقُدِّم الضعيف.
>
> هناك أحاديث ضعيفة تحكم المجتمعات الإسلامية وتهزم الأحاديث الصحيحة بل المتواترة ... والتصرف في السنة بهذا الأسلوب لا يمكن أن يكون ديناً قويماً ولا صراطاً مستقيماً.
>
> أما الأمر الثاني الذي يأخذه على المشتغلين بالسنن عموماً فهو قصورهم الفقهي، وليست لهم قدم راسخة في فقه الكتاب الكريم.(٢٩)

ثم يستكمل حديثه تحت عنوان "تقاليد المسلمين غير تعاليم الإسلام" قائلاً:

> ولايزال نفر من علماء الدين يكرهون وجه المرأة، ويحملونها مسئولية خروج آدم من الجنة كما زعم اليهود في كتبهم، ويرون إمساك النساء في البيوت حتى يتوفاهن الموت، وحرمانهن من أي نشاط عام، وأعتقد أن هؤلاء العلماء لو كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لطالبوه بطرد السيدتين اللتين حضرتا بيعة العقبة الكبرى، وقالوا له ما للنساء وهذه الشئون، ولو كانوا موجودين عند فتح مكة لقالوا له حسبك بيعة الرجال وهم يُعلمون نساءهم.(٣٠)

لقد وضع الشيخ يده على الداء وأدرك بعد اشتغاله بالدعوة زمناً طويلاً أن للإسلام أعداء من الداخل قصر فهمهم وضاقت عقولهم، واستيقن أن ما أصاب الإسلام في عصرنا هذا وفي العصور الماضية لايُسأل عنه أعداؤه بقدر ما يُسأل عنه أبناؤه.(٣١)

وقد برز في كتابات الشيخ المتأخرة أيضاً كيف أثر تعامله مع المراة في مجالس الفتوى وفي الجامعات على موضع قضاياها في فكره، إذ انتقل من الكتابة في هذا الشأن بشكل نظري كقارىء للتاريخ والأصول إلى الكتابة عن الهموم المعاصرة للمرأة في المجتمع الإسلامي، وهو ما يتضح في الأمثلة التي يسوقها والوقائع التي يرويها ليدلل من واقع معايشته للمجتمع بُعد الشقة بين تعاليم الإسلام وأوضاع النساء، فيقول في كتابه **مائة سؤال عن الإسلام:** "إنني أسأل أولاً: هل عوملت المرأة في العالم الإسلامي وفق تعاليم الإسلام؟ ما أظن ذلك وقع إلا لماما."(٣٢)

ويمضي الشيخ في إجابته عن الأسئلة حول قضايا المرأة ودورها في إبراز أهمية تعليم المرأة ومشاركتها في فعاليات المسجد واتخاذها نساء الرسول والصحابيات قدوة للعبادة والعمل والجهاد، موضحاً حقوق المرأة في المجتمع والأسرة.

والشيخ يعلم مسبقاً أن أصحاب "التدين الفاسد" كما يسميه، أنصار حزب "والله لنمنعهن" الذي رفض تاريخياً ترك مسيرة المرأة المسلمة تأخذ مجراها الناهض منذ عصر الرسالة،(٣٣) سوف يزعمون أن هذه آراء غربية توافق المدنية المستحدثة، فيرد تلك المزاعم قائلاً:

> لا أريد أن يُفهم عني أني راغب في نقل معالم الحضارة الغربية إلى مجتمعاتنا، فهذه الحضارة تجمع خليطاً من التقاليد الحسنة والتقاليد الرديئة، وإنما أريد إعمال النصوص المكتوبة أو المفهومة من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسلفه الأول.(٣٤)

فالقضية هي قضية عودة للسنة النبوية وفهم دقيق للكتاب وفقه بصير بالسنن الاجتماعية.

بل يذهب الشيخ أبعد من ذلك إذ يرى أن مستقبل الإسلام رهين بتغيير النظر في قضايا عديدة، منها قضية المرأة، وأن التضييق كان مدخلاً لأعداء الدين كي ينفذوا منه إلى المجتمع الإسلامي، فيكتب: "من الإنصاف القول بأن تحامل قادة التنصير علينا لم يأت من فراغ، فإن سيرة بعض المسلمين وفتاوى بعض المتفيقهين تجر على الإسلام صنوف البلاء."(٣٥)

ومع نهاية الثمانينيات يصدر الشيخ كتابه الهام **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** الذي يجمع فيه أفكاره وملاحظاته حول قضايا مختلفة في التراث وقراءة لبعض نصوص السنة والسيرة، وكذلك قضايا المرأة.

ويبدأ الشيخ في الجزء الثاني الذي أفرده للمرأة بقضية الحجاب، حيث يرى جواز كشف الوجه، ولايرى نفسه بذلك مخالفاً للجماعة بل يسوق الأدلة على اتفاق نظرته في تلك المسألة التي كثر الجدل بشأنها مع رأي الفقهاء الأربعة الكبار، وهو بذلك يبدأ بالقضية التي اتخذت أحياناً ذريعة لحجب المرأة بالكلية عن الشأن العام، وهدفه في ذلك العودة للأصول وإحياء فقه الوسطية الذي كادت الحواشي على المتون تحول بيننا وبينه.(٣٦)

ثم ينتقل الشيخ إلى بحث قضايا المرأة والأسرة والوظائف العامة، وهو حين يدعو لمشاركة المرأة المسلمة في الحياة العامة تبدو قوة حجته وتتبلور رؤيته بأن المرأة المسلمة العفيفة أهل للنهوض بأمتها وتحمل أمانة هذا الدين جنباً إلى جنب مع الرجال، وفي حين كان هم الشيخ في الستينيات التأكيد على أولوية عمل المرأة داخل بيتها نجده في الثمانينيات بعد طول خبرة وإطلاع على أحوال المرأة المسلمة ودورها الذي نهضت به الصحابيات الأوائل يسعى إلى إيجاد توازن بين مسئولية المرأة داخل أسرتها ومسئوليتها تجاه قضايا الأمة ففي حين كتب في أوائل الستينيات يقول:

> لقد عرف عني أنني لم أعن بتوظيف المرأة في كل الأعمال ولا لتسويتها بالرجل في كل الميادين، وقلت أن وظيفة ربة البيت هي أليق شيء لها، وقد تحتاج وظائف فنية كثيرة إلى النساء وحدهن وقد تحتاج فتيات كثيرات إلى العمل قبل الزواج، ثم إن الأوضاع الاقتصادية لها أثر كبير في الطريقة التي يفهم بها الناس شئون الحياة، ولست أحب نشر فتاوي جزئية في غياب الوضع الإسلامي الكبير عن هذه الحياة الصاخبة.(٣٧)

ونجد الشيخ بعد أن أدرك حاجة الأمة في عصرنا إلى نساء يخرجن يجاهدن في شتى المجالات بعد أن دخل العدو ديار المسلمين سياسةً واقتصاداً وإعلاماً وتربيةً قد صقل رأيه السالف ليكتب في **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** مؤكداً على دور الأسرة ولكن مشدداً على دور المرأة في المجال العام:

> يمكن أن تعمل المرأة داخل البيت وخارجه، بيد أن الضمانات مطلوبة لحفظ مستقبل الأسرة ومطلوب أيضاً توفير جو من التُقى والعفاف تؤدي فيه المرأة ما قد تكلف به من أعمال. والمهم في المجتمع المسلم قياس الآداب التي أوصت بها الشريعة وصانت بها حدود الله ... أعرف أمهات فاضلات

مديرات لمدارس ناجحة وأعرف طبيبات ماهرات شرفن أسرهن ووظائفهن، وكان التدين الصحيح من وراء هذا كله.(٣٨)

ومن منطلق هذه الثقة المتزايدة في قدرات المرأة المسلمة وإسهامها في تطوير مجتمعها وحفاظها مع ذلك على أسرتها وبيتها يقر الشيخ بأن بين النساء من تجيد إدارة شئون الجماعة المسلمة على مستوياتها المختلفة، وأنه أولى أن يتولى الإنسان الكفء التقي، ذكراً كان أم أنثى ويكتب: "ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ إمرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور."(٣٩)

ويتوج الشيخ الغزالي جهده ونظره في شئون الأمة وحال نسائها بكتابه **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، في أوائل التسعينيات ويكتب في مقدمته أن الإنسانية تطير بجناحي الرجل والمرأة معاً، وأن انكسار أحد الجناحين يعني التوقف والهبوط. وأن مصاب الإسلام في المتحدثين عنه لا في الأحاديث نفسها.(٤٠)

وينتقل الشيخ في كتابه من قضية لأخرى، بادئاً بمفاتيح الفهم لدور المرأة مقارناً بين وضعها في دار الإسلام ووضع النساء في مجتمعات أخرى، آسياً لحالها(٤١) ويستعرض الشيخ في الباب الثاني صفحات مطوية في تاريخ مشاركة وإسهام المرأة في صنع نهضة وحضارة الإسلام تحت عناوين مثل "إمرأة بألف رجل" و"المرأة في العلم والأدب"؛ وفي الباب الثالث يتحدث عن دور المرأة في إطار الأسرة تحت عناوين مثل "لا تهونوا من وظيفة ربة البيت" و"البيوت تبنى على الحب؛" وفي الباب الرابع يتناول مفاهيم ينبغي أن تصحح مثل القوامة وفلسفة المهر وبيت الطاعة والتشدد في إيقاع الطلاق ومشاركة النساء في المساجد، مذكراً النساء والرجل بآداب المجتمع الإسلامي الطاهر. ويسوق الشيخ خبرته في العديد من الجامعات كالأزهر وأم القرى والأمير عبد القادر بالجزائر في كثير من المواضع ناقداً فهم شباب الصحوة الإسلامية لدور المرأة.(٤٢)

وربما كان ذروة ما كتبه الشيخ عن النساء هو ما ذكره في كتاب تال، **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، إذ ينتقل خطوة أبعد من تكريم المرأة بتخصيص الحديث عنها إلى تكريمها بذكرها في معرض مشاركتها في صنع "حضارة الإسلام وتراثه" وحمل أمانة هذا الدين، فيروي كيف شاركت المرأة في النهضة الدينية والثقافية الاجتماعية في عصور الإسلام المختلفة.(٤٣) لقد تجاوز الشيخ في مؤلفاته الأخيرة إفراد المرأة بالحديث بل أضحى يضمنها خطابه عن الإسلام في مواضع شتى ليقر بذلك بعد مسيرته الطويلة أن حضارة الأمة بناها ويبنيها الرجال والنساء معاً.

المرأة والأسرة

إذا كان الشيخ قد طور رؤيته وصقلتها خبرته بشأن الحاجة للاهتمام بقضايا المرأة في عالمنا الإسلامي من منظور إسلامي وسطي قويم، فإن الخط المستمر في كتاباته منذ البداية كان الإدراك المبكر لأهمية ومحورية وحدة الأسرة في التصور الإسلامي، والتحديات التي تواجهها في هذا العصر.

وقد اتخذ هذا الاهتمام صبغة أخلاقية في البداية، يهاجم الرذائل التي نجمت عن خروج وسفور المرأة والكوارث التي حلت بالحياة الأسرية(٤٤) فحين كتب عن حقوق الإنسان

أفرد جزءاً للحديث عن الأسرة واضعاً بذلك المفهوم الإسلامي للحقوق في صيغته الجماعية المتبادلة في مقابل المفهوم العلماني الفردي، ومؤكداً على كون الأسرة نسقاً للحقوق والواجبات يمثل قاعدة المجتمع الإنساني، وهو تصور يقدم جوهر النموذج النظري الإسلامي سواء بالنظر للإنسان ووظيفته في الكون أو فلسفة الحق في الإسلام.[٤٥]

وقد توالت كتاباته تدافع عن حقوق المرأة لكنها تحذر من المباذل التي ترتكب باسم إشراكها في الحياة العامة، مشدداً على ضرورة الالتزام بالسلوكيات والأخلاقيات الإسلامية وعدم التنازل ولو قيد شعره وإلا عم الفساد.[٤٦] وهو يصوغ ذلك في تعبير بليغ حين يكتب: "إننا لا نريد أن تنقل المرأة من عهد الحريم إلى عهد الحرام،"[٤٧] موضحاً أن طريقاً وسطاً هو السبيل وليس اتباع خطى الغرب أو بقاء الحال على ما هو عليه:

> الأسرة أساس المجتمع، فكل ما يتهدد كيانها أو يضعف سلطانها أو يفسد جوها فلابد من منعه باسم الإسلام.
>
> وقد عرف القريب والبعيد أن الإسلام نظام متكامل، وأن إنفاذ بعض تعاليمه مع غيبة البعض الآخر لا يقيم مجتمعاً إسلامياً، وأن إصدار فتاوي في الحالات العارضة مع إخفاء الملابسات القائمة قد يسيء إلى الإسلام أو إلى الأمة أو إليهما معاً.[٤٨]

كذلك أكد على حقوق المرأة في الأسرة مؤكداً حق المرأة في ضوء الشريعة في حق الخلع، وهو بذلك لا يدافع فحسب عن المرأة المسلمة بل عن شريعة الله وتماسك المجتمع المسلم: "فشرائع الإسلام ليست أحوالاً شخصية تهم أصحابها وحدهم من حقهم أن يبقوها إذا شاءوا أو يغيروها إذا شاءوا."[٤٩]

ويرفع الشيخ صوته في خطب الجمعة داعياً جماهير المسلمين إلى ضبط العلاقات داخل الأسرة بموازين الشرع، فهو لا يواجه "السادة" الذين يريدون تغيير القوانين فقط بل يستنهض الناس أن تستمسك بشرع الله في ممارستها اليومية داخل الأسرة وفي القوانين،[٥٠] مذكراً الأمة بوصية رسول الله في حجة الوداع أن يستوصوا بالنساء خيراً.[٥١] وفي موطن آخر يهاجم "بدع العادات" التي انتشرت في مجال العلاقة بين الجنسين والعلاقات داخل الأسرة، داعياً الرجال والنساء لصحوة تأخذ سبيلها إلى أسرهم وبيوتهم،[٥٢] ومذكراً المرأة المسلمة بدورها في هذا الصدد.[٥٣]

وحين تعرض على الشيخ أسئلة الناس وشكاواهم يدرك كم الظلم الذي يكتنف ممارسات الطلاق، والتعسف في استخدام هذا الحق على يد بعض الرجال، فيوجه ويرشد ويربط على قلب الشاكيات ببيان حقوقهن،[٥٤] ولا يرى العلاج في تدشين قوانين تقيد الطلاق الذي يهز أركان البيت المسلم بل في تعليم الناس.[٥٥]

وإذا كان الشيخ قد اتخذ موقفاً يعضد مشاركة المرأة في فعاليات الأمة، ويشدد في الوقت ذاته على أهمية الأسرة ودور المرأة بداخلها، وقد أدرك أن المقولات وحسن النوايا لا

يحل الإشكالية، لذا فهو يسعى لحلول عملية يتم من خلالها صياغة هذا التوازن، وكان أحد أرائه هو توفير وظائف نصف وقت للنساء كي يجمعن بين الخيرين: دائرة الأسرة، ودائرة الأمة.(٥٦)

كما دعى لتدارس "كيف انتظمت العلاقات بين الجنسين في الصدر الأول، وكيف اجتمع أفراد الأسرة كلها في ساحة المسجد ... وكيف أجمع الفقهاء على أنه إذا وقع هجوم عام على الوطن الإسلامي كلف كل مسلم ومسلمة بإجابة النفير والخروج في بذل النفس والنفيس."(٥٧) وعلى ضوء هذه العلاقات المقررة شرعاً يمكن تصور البيئة التي تولد فيها الأسرة وتنتعش وتحيا وتؤدي رسالتها الكاملة.(٥٨)

نحو نهضة نسائية رشيدة

إذا كانت أصوات عديدة منذ بداية القرن قد ارتفعت تحذر من مقولات تحرير المرأة التي تدثرت بعباءة حقوق الإنسان المتضمنة على أطروحات علمانية، واتهمها الكثير من الإسلاميين بالعمالة والخيانة والانحلال وغيرها من الأوصاف القاسية، فإن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله قد وجه اللوم منذ البداية إلى المربع الإسلامي وفضل نقد الذات، مؤكداً في هذه القضية وغيرها أن "الغزو الثقافي يمتد في فراغنا."(٥٩) ومبكراً نصح الشيخ في هدوء أهل دعوات تحرير المرأة أن يؤسسسوها على نهج الإسلام إذا أرادوا لها النجاح.(٦٠)

وذهب إلى أن "النهضة النسائية الرشيدة تحتاج إلى أن يطرد نوع من المتحدثين في قضايا المرأة وهم عبيد أوروبا الذين يريدون إشاعة الخنا في بلادنا والذين لا يعنيهم أمر العفة ولا أمر الأسرة ولا يبالون أن ينقلوا ما هنالك بعمى غريب."(٦١)

وقد زادت خبرة الشيخ في الجزائر إدراكاً لخطورة هذا الاستقطاب بين من يريدون إقصاء النساء، ومن يريدون إقصاء الاسلام.(٦٢)

ويكرر الشيخ في كتابه **قضايا المرأة** هذه الهموم ويصرح بمخاوفه من أنه "لونجح أهل الدين في تولي السلطة لغلقت على النساء الأبواب ولم ير وجه واحدة منهن."(٦٣)

إذن نهضة إسلامية رشيدة نسائية تقودها نساء عالمات عاملات هي ما نحتاجه كما يرى الشيخ، تضع الأمور في نصابها وتعالج داء الأمة بدواء دينها الشافي لا بحلول غربية تزيدها عللاً وأسقاماً، وتحرر النساء باسم الإسلام.

المرأة في فكر وفتاوي الشيخ القرضاوي

يتناول الشيخ يوسف القرضاوي قضايا المرأة المسلمة المعاصرة فيحدد أبعاد التصور الإسلامي لدورها ودوائرها كإنسان وأنثى وعضو في المجتمع الإسلامي، وهي الدوائر الثلاث التي اختزلها البعض في دائرة الأنوثة فحسب فلم ير في المرأة سوى مصدر للفتنة أو وسيلة للإحصان وطلب الذرية، متجاهلين تأكيد الإسلام على إنسانية المرأة وأهليتها للتكليف وتساويها مع الرجل في أصل النشأة والخصائص الإنسانية العامة والمسؤليات والجزاء والمصير، إنها المساواة المبنية على التوحيد والعبودية والتي يصبح في ظلها الاختلاف بين الأنوثة والذكورة اختلاف تكامل لأداء مهمات الأمانة والخلافة، لا تعطيل المرأة عن أدائها ونقض جوهر وحكمة هذا الاختلاف البناء، وما اختلاف أحكام المرأة في الشهادة والميراث

والقوامة - كما أوضح حكمتها وأسبابها الشيخ في مصنفاته - إلا لتستقيم الحياه الإنسانية في ظل علاقة الولاية بين الجنسين في المجتمع الإسلامي وهي لا تخل بمبدأ المساواة العامة في الأحكام الشرعية للاثنين؛(٦٤) "فهذا التمييز اقتضته الوظيفة التي خصصتها الفطرة السليمة لكل من الرجل والمرأة."(٦٥)

وإذا كان الإسلام قد احترم أنوثة المرأة وحفظها بسياج من الآداب العامة والأحكام الشرعية فإن هذا كان هدفه تنظيم حركة المرأة في المجتمع لا تحجيمها أو قصرها، وحمايتها من مواطن الفتن والشبهات لا حرمانها من المشاركة والفاعلية، وهو ما يؤكده الشيخ في كتاباته التي يسوق فيها الأحاديث الصحيحة ووقائع السيرة النبوية المطهرة التي تبرز كيف شاركت المرأة في عصر الرسالة في حمل أمانة الدعوة في المسجد ومجلس العلم والأحداث العامة بل والدفاع عن الدين والدولة جهادا في سبيل الله.(٦٦)

وعبر أدوار المرأة كإنسانة وأم وزوجة وابنة وأنثى ثم كعضو فعال في المجتمع المسلم تتكامل شخصية المرأة المسلمة كما صاغت أبعادها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجسدتها نساء الرسول والصحابيات. وإذا كان الشيخ قد أفاض في شرح تلك الأدلة فإنه في الوقت ذاته وبعقلية الأصولي الرصينة قد وضع لهذه الصورة إطاراً من الفهم المقاصدي للشرع مؤكداً على دور المرأة داخل الأسرة باعتبارها الوحدة الاجتماعية الأولى في بنية الأمة المسلمة معطياً لها مركز الثقل في تقرير شروط وحدود مشاركة المرأة في العمل العام أو الوظيفي وواضعاً إياها في سلم الأولويات ومحور الحركة ملتمساً في ذلك طريقاً وسطاً بين فريق يريد أن يحجر على المرأة ويُحجم حركتها وآخر يستهدي بالغرب فيريدها أن تسلك سبيل المرأة الغربية دون تقدير للعواقب والمآلات.(٦٧)

الرؤية المنهجية الوسطية وقضية المرأة

يدعو الشيخ القرضاوي إلى المنهجية الوسطية عبر إدانته لمنظورين للمرأة:

> فهناك المقصرون في حق المرأة الذين ينظرون إليها نظرة استهانة واستعلاء فهي عندهم أحبولة الشيطان، وشبكة إبليس في الإغواء، والانحلال، وناقصة العقل والدين ... وفي مقابل هؤلاء الذين فرطوا وقصروا في حق المرأة وجاروا عليها، نجد الآخرين الذين أفرطوا في شأنها وتجاوزوا حدود الله وحدود الفطرة، وحدود الفضيلة في أمرها،فإذا كان الأولون أسرى تقاليد شرقية موروثة فهؤلاء أسرى تقاليد غربية وافدة.(٦٨)

ويبحث الشيخ عن جذور موقف المتشددين تجاة المرأة في الدوائر الإسلامية فيجدها كامنة في منهجهم في التعامل مع الأصول والأدلة الشرعية

> فهم إما يتجاهلون نصاً صحيحاً في الكتاب والسنة أو يهملون وقائع وردت في السيرة، منزلين أحاديث مثل "ناقصات عقل ودين" في غير موضعها،

بل جاءوا بأحاديث لا يعرف لها أصل ولا سند شديدة الوهن كي يضيقوا على المرأة ويهدروا حقوقها، بل يكادون يجعلون حياتها سجناً لا ينفذ إليه بصيص من نور.[٦٩]

وعلة ذلك الموقف المتشدد تتجلى في أمرين:

الأول: جهل الأكثرين بالنصوص الشرعية التي تتضمن التيسير، وتقاوم التعسير، وبخاصة نصوص السنة النبوية الصحيحة.

الثاني: سوء فهمهم للنصوص التي عرفوها، بوضعها في غير موضعها أو قسرها على استنباط أحكام منها، لاتدل عليها إلا باعتساف، أو بترها عن سبب ورودها أو عن سياقها وسياقها، أو عزلها عن باقي أحكام الإسلام ومقاصده الكلية، فلا يوفق بين بعضها وبعض.[٧٠]

المرأة : الأهلية والولاية

لم يكن رصد الشيخ يوسف القرضاوي لهذا الخلل في "الميزان" مجرد ملاحظة وتعليق بل حاول الشيخ في فتاويه العديدة رد هذا الميزان لاعتدال القسط ويتجسد هذا في كتاباته حول قضيتين: شرح حديث: "يا معشر النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن" الذي اتخذه البعض ذريعة لوضع المرأة في منزلة أدنى وإنكار حقوقها التي كفلتها لها الشريعة، وفتواه بشأن ترشيح المرأة للمجالس النيابية.

وقد عاب الشيخ على من اعتبر الحديث السالف - وحده - النص الأساسي في التعامل مع المرأه ونظرة الإسلام لها. واعتبر أن هذا خطأ منهجي فادح يخالف ما استقر عليه المنهج في التعامل مع القرآن والسنة في شتى القضايا.[٧١] كذلك أكد الشيخ على القاعدة الأصولية التي تدرس النص في سياق مناسبته أو سبب نزوله أو وروده ثم البحث عن مدى العمومية والخصوصية.[٧٢]

ومناسبة الحديث المذكور يوضحها ما أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم) عن أبي سعيد الخدري ثم استطراد الحديث فيما يدل على ضعف الذاكرة في شئون الحياة ونقص الدين لما يدل على الحرمان لبعض العبادات في وقت الحيض:

والواضح أن الحديث لم يجيء في صيغة تقرير قاعدة عامة أو حكم عام، وإنما هي أقرب إلى التعبير عن تعجب رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا التناقض القائم في ظاهرة تغلب النساء - وفيهن ضعف - على الرجال ذوي الحزم.[٧٣]

وينظر الشيخ إلى مناسبة وسياق النص فيلاحظ:

إن النص يحتاج إلى دراسة وتأمل سواء من ناحية المناسبة التي قيل فيها أو

من ناحية من وجه إليه الخطاب، أو من حيث الصياغة التي صيغ بها الخطاب، وذلك حتى نتبين دلالته على معالم شخصية المرأة، ومن ناحية المناسبة فقد قيل النص خلال عظة للنساء في يوم عيد، فهل نتوقع من الرسول الكريم صاحب الخلق العظيم أن ينغص من شأن النساء أو يحط من كرامتهن أو ينقص من شخصياتهن في هذه المناسبة البهيجة؟ ومن ناحية من وجه إليه الخطاب فقد كن جماعة من نساء المدينة - وأغلبهن من الأنصار - اللاتي قال فيهن عمر بن الخطاب: "فلما قدمنا المدينة إذا قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار." وهكذا كانت كلمة "ناقصات عقل ودين" إنما جاءت مرة واحدة وفي مجال إثارة الانتباه والتمهيد اللطيف لعظة خاصة بالنساء، ولم تجيء قط مستقلة في صيغة تقريرية سواء أمام النساءَ أم أمامَ الرجال.(٧٤)

أما ترشيح المرأة للمجالس النيابية بين المنع والإجازة فقد بدأ الشيخ فتواه في هذه المسألة بتقرير الإطار العام لمشاركة المرأة في المجتمع والأصل المعتبر وهو الإباحة، ثم تعرض لجزئيات المسألة بروية وتثبت، أصلاً وسنة قولية وفعلية وقياساً، وتعرض لمسألة قاعدة سد الذرائع.

ولاشك أن سد الذرائع مطلوب، ولكن العلماء قرروا ان المبالغة في سد الذرائع كالمبالغة في فتحها وقد يترتب عليها ضياع مصالح كثيرة، أكبر بكثير من المفاسد المخوفة.

وهناك من يستدلون على منع المرأة من الترشيح للمجلس النيابي بأن هذا ولاية على الرجال وهي ممنوعة منها، بل الأصل الذي أثبته القرآن الكريم أن "الرجال قوامون على النساء،" فكيف نقلب الوضع وتصبح النساء قوامات على الرجال؟

وأود أن أبين هنا أمرين: الأول أن عدد النساء اللاتي يرشحن للمجلس النيابي محدود، وستظل الأكثرية الساحقة للرجال، وهذه الأكثرية هي التي تملك القرار ... والثاني أن الآية الكريمة حين ذكرت قوامة الرجال على النساء إنما قررت ذلك في الحياة الزوجية ... أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال - خارج نطاق الأسرة - فلم يرد ما يمنعه، بل الممنوع هو الولاية العامة للمرأة على الرجال.

الحديث الذي رواه البخاري عن أبي بكر رضى الله عنه مرفوعاً: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة،" إنما يعني الولاية العامة على الأمة كلها أي رئاسة الدولة كما تدل عليه كلمة "أمرهم"، فإنها تعني أمر قيادتهم ورياستهم العامة، أما بعض الأمر فلا مانع أن يكون للمرأة ولاية فيه، مثل ولاية الفتوى أو الاجتهاد أو التعليم، أو الرواية والتحديث، أو الإدارة ونحوها، فهذا مما لها ولاية فيه بالإجماع، وقد مارسته على توالي

العصور.[٧٥]

مسلمة الغد ومستقبل الحركة الإسلامية:

وإذا كان الشيخ يوسف القرضاوي قد حكم الشرع وأدلته في فهم مسائل المرأة المسلمة لتأتي فتاويه وكتاباته أنموذجاً في الفهم الإسلامي الوسطي، فإنه قد أدرك أيضاً أن قضايا المرأة ليست قضايا فقه وفتاوي، بل هي أيضاً قضايا حركة وعمل، إذ كان اهتمامه بإبراز دور المرأة المسلمة في صناعة غد هذه الأمة لتسترد مجدها وريادتها، مدركاً أن استرداد عزة الماضي يكون بالعودة للأصول وتمثل سيرة الرسول ومسيرة الصحابيات. هذه هي العودة الصحيحة للماضي، المثال / القدوة، وليس الماضي الذي حرمت فيه المرأة من المشاركة في المجتمع وفرضت عليها العزلة عن الدين والدنيا فحرمت من الذهاب للمسجد والحركة في المجتمع بل واختيار حياتها زوجة وأماً:

> ونحن لا نريد العودة إلى عصور التخلف والانحطاط، نحن نريد لمسلمة الغد أن تعود لعصر المسلمة الأولى التي عاشت في عصر النبوة وفي عصور الصحابة وتابعيهم بإحسان، وفي العصور الذهبية التي أدت فيها المرأة واجبها وعرفت حقها تماماً.[٧٦]

والشيخ حين يدعو لذلك فإنه في الحقيقة يستشرف نهضة جديدة للمرأة المسلمة نهضة تتجاوز شعارات التحرير الغربية الطابع والجوهر لتعود إلى النبع الأصيل.[٧٧] والمرأة المسلمة بدورها تتحمل تبعة تحصيل العلم والتمسك بحقوقها وواجباتها الإسلامية، فتأتي منها المبادرة في فهم الدور وأداء الأمانة والشهادة كما فعلت الصحابيات والتابعيات، لذا كانت دعوة الشيخ القرضاوي للمرأة أن تستشعر الرسالية:

> هذا ما أريده من مسلمة الغد، أريدها مسلمة، عارفة بدينها وبحياتها، مؤدية لواجبها نحو ربها، ولواجبها نحو زوجها وأولادها، ولواجبها نحو مجتمعها ودينها وأمتها الإسلامية، نريدها أن تقود نهضة إسلامية حقيقية، نريدها الداعية المسلمة، نريدها المربية المسلمة والمرشدة المسلمة التي تعلم بنات جنسها وتقود نهضة حقيقية.[٧٨]

وإذا كانت الصحوة الإسلامية هي السياق المنتظر لمشاركة نسائية واعية ولموقف أكثر وسطية من قضايا المرأة والتزام أشد لمنهج القرآن والسنة في تكريم المرأة وتفعيلها، فإن الشيخ بحكم مشاركته في العمل الدعوي، وانخراطه في العمل الحركي قد لمس وأدان أن العمل النسائي في دائرة الدعوة الإسلامية لم يبلغ المستوى الذي كان ينبغي أن يصل إليه، فالحركة الإسلامية على سبيل المثال لم تفرز قيادات نسائية قادرة - وحدها - على مواجهة

التيارات العلمانية والماركسية بكفاية واقتدار. والسبب في رأيه هو محاولة الرجال السيطرة على توجيههن وعدم ترك الفرصة الكافية لهن للتعبير عن أنفسهن.(٧٩)

والشيخ بحكم معرفته بالناس واختلاطه بفئات مختلفة في بلدان شتى يضع المرأة في منزلة رفيعة، فهو يؤكد أن ريادة المرأة ليست بالأمر المتعذر أو الغريب:

> ففي الأخوات نوابغ وعبقريات مثل الرجال، وليس النبوغ من صفات الذكور وحدهم، وليس عبثاً أن يقص علينا القرآن قصة امرأة قادت الرجال بحكمة وشجاعة، انتهت بقومها إلى أفضل عاقبة، وتلك هي ملكة سبأ التي حدثتنا عنها سورة النحل في قصتها مع سليمان عليه السلام.
>
> وأود أن أقول هنا بصراحة: إن العمل الإسلامي قد تسربت إليه أفكار متشددة غدت هي التي تحكم العلاقة بين الرجال والنساء، وتأخذ بأشد الأقوال تضييقاً بهذه المسألة.(٨٠)

شارك الشيخ في أمريكا وأوروبا والبلاد العربية والإسلامية في مؤتمرات إسلامية شتى، فوجد فصلاً تاماً بين الجنسين، ووجد الأخوات يحرمن من قسم كبير ومهم من المحاضرات والمناقشات والندوات التي تعقد للرجال؛ وقد أنكر هذا في أكثر من مناسبة، داعياً الأخوات إلى:

> عدم الاستسلام لهذا الوضع وأن يأخذن زمام المبادرة ويقتحمن ميادين الدعوة والعمل ليواجهن الأصوات النسوية الغربية الدخيلة على عقائد هذه الأمة وقيمها، وهي أصوات عالية رغم أنها لا تمثل سوى قلة مسحوقة لا وزن لها في دين ولا دنيا.(٨١)

والشيخ حين يدعو لمشاركة المرأة يدرك ويتابع مسيرة الغرب في تعامله مع المرأة، وما آل إليه الأمر فيه من مادية ونسبية أدت لانهيار البنية الاجتماعية وتعرض المرأة للظلم والقهر والاغتصاب والتحرش الجنسي، وما انتهت إليه الأسرة كوحدة اجتماعية من تحلل، وهو يلم بالتيارات الجديدة في المجتمع الغربي التي تهدد دعاويها مجتمعاتنا إذا لم تستمسك بالعروة الوثقى، مثل دعاوى الشذوذ، لذا كان في دعوته لتجنب التفريط والإفراط في آن واحد يحذر من العاقبة من التفسخ الاجتماعي إذا ما تجاوزت المرأة في عملها وحركتها ضوابط الشرع وآدابه، ويحذر أيضاً من أن يكون البديل - بدعوى سد الذريعة - هو قصر النساء في البيوت والتضييق عليهن وإضعاف مشاركتهن في المجتمع.(٨٢)

ومسئولية المرأة المسلمة المعاصرة - كما يراها الشيخ - الإيجابية والتحرر من الرواسب والتقاليد التي لحقتنا من عصور التخلف فأضعفت دور المرأة البارز في ركب الحركة والدعوة، والمرأة المسلمة مطالبة بموقف جاد تجاه القضايا والأحداث المعاصرة وعليها تقع أيضاً أمانة التغيير في دائرة بنات جنسها وأسرتها وفي إطار الحركة الإسلامية بشكل عام.(٨٣)

III. نحو حل للنزاع بشأن دوائر الحركة: بين الأسرة والجماعة

إذا كان اجتهاد العلماء كما أوضحنا قد تطرق إلى قضايا المرأة وسعى للنهوض بها، إلا أن ما يؤخذ عليه هو أنه استصحب فكرة الفصل بين الحياة الأسرية والحياة العامة مع محاولة للتوفيق وإثبات عدم التعارض، في حين نرى أن الاجتهاد في قضايا المرأة في المستقبل يجب أن ينطلق من تداخل هاتين الدائرتين وارتباطهما الوثيق في الرؤية الإسلامية.

فالاستقطاب كما ذكرنا هو سمة الجدل الدائر وأبرز القضايا التي يتجلى فيها هو قضية الأسرة كدائرة أساسية من دوائر المرأة لا يمكن الحديث عن حقوقها ومشاركتها وأوضاعها دون المرور ببواباتها، وتظل هي القضية الشائكة لدى كلا الطرفين.

أما الخطاب الإسلامي في عمومه فيكثر من الحديث حول دور المرأة في إطار الخاص، فالأسرة مجال الأحكام والضوابط الأخلاقية، وموكول لها حفظ النسل والتنشئة الاجتماعية، وحتى الأطروحات الحركية الإسلامية التي تبرز أثر التنشئة الاجتماعية على نشأة جيل يحمل وعياً إسلامياً بقضايا أمته تتناولها في سياق تربوي دون صبغها بصبغة سياسية، والخطاب الإسلامي يتبنى إجمالا ما يمكن تسميته بالتقسيم الاجتماعي للعمل، فالمرأة تتحمل مسئولية الحياة الخاصة للأسرة، والرجل يسعى في طلب الرزق واسترداد الشريعة واقامة الدولة (الاجتماع والاقتصاد والسياسة)، لا تشارك المرأة الا استثناء، وتحت باب الضرورة، في التدريس والعمل الدعوي والطب وما أشبه ذلك.

وفي المقابل نجد الخطاب العلماني واقفاً على طرف نقيض معتبراً عمل المرأة خارج بيتها، كما يقال، شرط استقلالها المادي ووعيها بذاتها ومجتمعها وضمانة لمشاركتها، أما الأسرة فهي في حقيقتها تكريس للبنية الأبوية حيث يمارس الرجل قهره للمرأة. وأما التفرغ للأمومة فهو توظف لها في المجال البيولوجي كي يبقى دورها قاصراً على الجنس وتربية الأطفال في حين يحتكر الرجال الثقافة والسياسة، والقيم المرتبطة بالمرأة من عفة وإعلاء للأمومة هي قيم تزيف وعي المرأة إيديولوجياً. وهكذا كان دفع المرأة للمشاركة في المجال العام لتحقيق حريتها ومشاركتها المنشودة وتحسين أوضاعها هو جوهر الخطاب العلماني حول المرأة، سواء أكان هذا العام مهنياً كالنزول لسوق العمل بأجر، أو سياسياً كالمشاركة في الانتخابات والعمل الحزبي وتولي المناصب العليا. والطريف أن هذا المنهج كان تكريساً لأولوية "العام" على "الخاص"، فبدلاً من إبراز أهمية الأسرة ودعم مكانة المرأة داخلها تم قبول المعركة على أرضية "العام" وترك ساحة "الخاص" لتنهار أو على أقل تقدير تتصدع. كذلك يلفت النظر أن الأطروحات العلمانية النسوية في الغرب ذاته بدأت في تخفيف هجومها على الأسرة والعودة لإدراك دورها وأهمية إصلاحها "من الداخل" بدلاً من تفكيكها،[٨٤] هذا في حين يظل الخطاب النسوي العربي حاداً في الهجوم عليها.

ولا شك أن هناك حاجة إلى كسر ثنائية "العام" و"الخاص" التي يدور في سياقها الجدل بشأن حقوق المرأة وعملها ومشاركتها، ورد الاعتبار للأسرة كوحدة اجتماعية، ثم تسييسها لتتفتح على قضايا المجتمع، وإعطاء كل أدوارها دلالة سياسية تدفع المرأة والأم للمشاركة في قضايا المجتمع باعتبارها قضايا تمس وضعها الأسري والاجتماعي والمهني،

ومستقبل أبنائها وظروف عمل زوجها، وهو ما يمكن أن يشكل أساساً جديداً وفعالاً لتعبئة المرأة العادية التي لم تجتذبها شعارات التحرير ولم تشعرها بمسئوليتها السياسية، أي الدعوة إلى تكامل "الخاص" مع "العام" وتفاعلهما وتضامنهما.

كذلك يجدر تصحيح الوعي الزائف بأن خروج المرأة للعمل دور يغني عن مسئوليتها داخل أسرتها من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، فإذا ترافق التأكيد على دور المرأة عائلياً مع احترام حركتها في المجتمع مهنياً وتطوعياً وثقافياً وسياسياً، فإننا نضمن دمج قضايا المرأة بشكل فعلي يتجاوز الشعارات مع القضايا الوطنية الكبرى بما يحقق فائدة مزدوجة للوطن وللمرأة. كما أن أهمية دور المرأة داخل الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية يجب أن يرافقه حديث عن أهمية دور الرجل في الأسرة ومسئولياته العائلية، بحيث يشارك الرجل والمرأة في الخاص والعام، ولا يصبح أحد الميدانين حكراً لواحد من الجنسين.

ولعل أحد مفاتيح الاجتهاد في المستقبل يجب أن يكون عبور الفجوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، إذ ظلت محاولات الشيخين الغزالي والقرضاوي داخل دائرة الأصول دون ربط صار لازماً بين نتائج البحوث الميدانية وعملية الفقه والفتوى، وتحليل ومقارنة وتمييز بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية / الأطروحات النسوية.

ولعل إحدى القضايا المقترحة لذلك على سبيل المثال يكون الربط بين مفاهيم الاستخلاف والولاية والأهلية في الرؤية الإسلامية من ناحية، ومفهوم القوامة من ناحية أخرى بعد قراءة متأنية له في دلالاته الواسعة في القرآن كمفهوم يقترن بالشهادة على العالمين وليس على مسئوليات الزوج داخل الأسرة فحسب، فالمفهوم في القرآن له استخدام تكرر في سياق مسئولية الجنسين عن رسالة ودعوة الإسلام ولكن تم اختزاله وابتساره ليصبح حقاً للرجل وواجباً للمرأة في دائرة الأسرة وحسب.

ولا شك أن هذه النقلة النوعية تستلزم مشاركة النساء بالحرص على التوجه للعلماء وبيان مشكلاتهن كي تخرج من دائرة الهم الشخصي إلى دائرة الهم العام الذي يكون موضع اجتهاد وفتوى. ولا بدّ من مشاركة الباحثات والفقيهات والعالمات في عمليات الاجتهاد بشكل عام في تخصصاتهن، وإفراد جهد خاص لقضايا الأسرة والمرأة.

إن قضايا الواقع قد فرقت بين الإسلاميين والعلمانيين، وقد يكون البدء بالتاريخ وإعادة قراءته بداية لالتقاء السبيلين، فتاريخ الإسلام لم يكن ضد المرأة وهو ما يسهل على العلمانيات إدراكه بالعودة له، كما أن قراءة واقع التاريخ الحديث لحركات تحرير المرأة في بداياتها بنهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تثبت أن الإسلام كان منطلقاً أساسياً لرائدات الحركة الأوائل.(٨٥) كذلك نجد مناطق تقاطع بين بعض الإسلاميين وبعض العلمانيين في قضايا المرأة لا بدّ من تسليط االضوء عليها عوضاً عن التركيز على الخلافات والمواجهات.

إن الواقع العربي والإسلامي الراهن في حاجة إلى خطاب إسلامي تجديدي وجديد لتحرير المرأة، خطاب لا يدخل كما فعل أنصار تحرير المرأة في خصام مع الإسلام ولايهمشه أو يضرب بجذوره في أرض الآخر، ويستفيد من تجارب التاريخ الإسلامي والغربي على حد سواء، وهو ما يحتاج إلى اجتهاد جماعي في زمن تشابكت فيه القضايا حتى أضحت

تستعصي على الإحاطة من قبل عقل منفرد، وجهد وطني جماعي يجعلها مدخلاً للنهضة ومجالاً من مجالات التراضي الوطني ومفتاحاً للتغيير، وبغير هذا ستظل الأمة العربية والإسلامية أسيرة ذات الاستقطاب وحبيسة الثنائية المتناقضة.

الهوامش

(١) يلاحظ أن جهود التقارب القومي - الإسلامي مازالت في طور اللقاءات والنقاشات التي لم تسفر عن توحد وجهات النظر بشكل مباشر في قضية ما بعد.

(٢) انظر على سبيل المثال الدراسات الأكاديمية التالية كمثال لهذا الخطاب الأكاديمي:

جمال محمد فقي رسول الباجوري، "المرأة في الفكر الإسلامي،" رسالة ماجستير، جامعة الموصل، كلية الشريعة، ١٩٨٧. رمضان حافظ عبد الوهاب، "موقف الشريعة من المرأة في الولايات والمعاملات الإسلامية،" رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر : كلية الشريعة والقانون، ١٩٧٣.

(٣) انظر على سبيل المثال: سامية عبد العزيز إسماعيل منيسي، "الصحابيات ودورهن في بناء أمة الإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم،" رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: محمود الجوهري، **الأخت المسلمة أساس المجتمع الفاضل** (القاهرة: دار الأخبار، ١٩٨٧)؛ مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٦، ١٩٨٤).

(٥) راجع: زينب الغزالي، **أيام في حياتي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤)؛ محمود الجوهري، **الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية** (القاهرة: دار الوفاء، ط ٢، ١٩٨٩).

(٦) انظر على سبيل المثال: يوسف القرضاوي، **فتاوي معاصرة**، جـ ٢ (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣).

(٧) انظر على سبيل المثال: مهجة قحف، "المشاركة السياسية للمرأة في الحركة الإسلامية" في أحمد بن يوسف (محرر) **مستقبل العمل الإسلامي: الحركة الإسلامية في ظل التحولات الدولية وأزمة الخليج** (شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، ١٩٩١)، ص ص٨٧ - ٩٧.

(٨) راجع فتوى الأزهر بشأن اشتغال المرأة بالسياسة: مجلة **رسالة الإسلام**، السنة الرابعة، عدد ٣ (يوليو ١٩٥٢) وراجع نص الفتوى بالكامل في "كامل عبود موسى الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي،" رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، ١٩٨٢، ص١٥٦. ويلاحظ تغير اتجاه الأزهر وكذا اتجاه الحركات (كجماعة الإخوان المسلمين) بعد مؤتمر القاهرة للسكان ومؤتمر بكين ليكون أكثر قبولاً للمشاركة السياسية للمرأة وأكثر إعلاناً عن هذا القبول.

(٩) حول التطورات التشريعية في مصر هذا القرن راجع: محمد سراج، "منهج التجديد التشريعي في الأحوال الشخصية في مصر في القرن الأخير" في **دراسات عربية وإسلامية** (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٧)، ص ص٧١ - ٨٣.

(١٠) انظر على سبيل المثال: زهير حطب وعباس مكي، **الطاقات النسائية العربية: دراسة لأوضاعها الديمغرافية والاجتماعية والتنظيمية ولأحوالها الشخصية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٧)، ص ص١٢٥ - ١٦٨؛ ليلى محمود نوار، "بعض المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية المقترحة التي تعكس أوضاع المرأة العربية في منطقة غرب آسيا،" بحث غير منشور مقدم إلى اجتماع مجموعة العمل حول تطوير المؤشرات وتحسين الإحصاءات الخاصة بوضع المرأة العربية ١٥-١٩ أكتوبر ١٩٨٩ بالقاهرة ونظمتها الأمم المتحدة مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص٣٥؛ "إعداد المؤشرات الاجتماعية الخاصة بوضع المرأة" تقرير غير منشور مقدم إلى اجتماع مجموعة العمل، المرجع السابق، ص٦٤. بل لقد ذهبت إحدى الدراسات إلى حد استخدام تطور المشاركة السياسية للمرأة الفرنسية كمدخل لدراسة تطور المشاركة السياسية للمرأة المصرية، لأن الفكر السياسي في تحليلها مرتبط بالفكر السياسي الفرنسي واستطاع الأخير أن يبلور معنى المشاركة السياسية في مصر خاصة بالنسبة للمرأة، وذلك دون أدنى رؤية نقدية أو تقويمية، انظر: سامية خضر صالح، "المشاركة السياسية للمرأة وقوى التغير الاجتماعي،" [رسالة دكتوراه منشورة] (القاهرة: الصدر للخدمات الطباعية، ١٩٨٩)، ص١٣. ورغم إثارة بعض الدراسات لهذه الإشكالية وسعيها للنقد إلا أنها في التحليل الأخير ونظراً لوقوفها على ذات الأرضية العلمانية لم تستطع تجاوز المفاهيم والمقاربات وطرح بدائل حقيقية. راجع على سبيل المثال: أمل رسام، "نحو إطار عمل نظري لدراسة المرأة في العالم العربي،" في **اليونسكو، الدراسات الاجتماعية عن المرأة في العالم العربي** (بيروت :المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص ص٢٢٣ - ٢٢٣؛ سهير لطفي، "قراءة في أدبيات المشاركة السياسية للمرأة العربية،" في سهير لطفي (محررة)، **المرأة العربية والتغييرات الاجتماعية والثقافية** (القاهرة: اليونسكو، ١٩٨٨)، ص ص١٥٠ - ١٥٤.

(١١) انظر على سبيل المثال: هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)؛ هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(١٢) يحتكر الخطاب العلماني الحديث باسم المعرفية Epistemology ويتجاهل أسئلة كثيرة مرتبطة بهذا المستوى من التحليل. انظر على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، "المرأة: البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر،" مجلة **القاهرة**، عدد ١٢٣ (فبراير ١٩٩٣)، ص ص١٦ - ١٨.

(١٣) انظر على سبيل المثال: سناء المصري، **خلف الحجاب** (القاهرة: دار سينا، ١٩٨٩)؛ ليلى عبد الوهاب، "تأثير التيارات الدينية على الوعي الاجتماعي للمرأة" في عبد الباقي الهرماسي وأخرون، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ص٢٨١ - ٢٩٥؛ مي غصوب، **المرأة العربية وذكورية الأصالة** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢).

(١٤) عزيزة حسين وأخريات، **الحقوق القانونية للمرأة العربية بين النظرية والتطبيق** (القاهرة: د. ن.، ١٩٩٣).

(١٥) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص٤٩.

(١٦) انظر كتابات فاطمة المرنيسي، خاصة: **الحريم السياسي** (الطبعة الإنجليزية):

Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, Mary Jo Lakeland, trans. (Oxford: Blackwell, 1994).

______________, *Women's Rebellion and Islamic Memory* (London: Zed, 1996).

فريدة بناني، "النساوية: صوت مسموع في النقاش الديني،" في هدى الصدة وأخريات (محررات)، **زمن النساء والذاكرة البديلة** (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)، ص ص١٦٣ - ١٩٤.

(١٧) حول قضية المرأة في فكر تيار الإصلاح الديني بدءاً من الشيخ محمد عبده بالتفصيل راجع: رضوان السيد، "الفقيه والمرأة: الرؤية الإصلاحية والتأصيل الإحيائي" في **باحثات**، العدد الرابع (١٩٩٨/٩٧)، ص ص٨٨ - ١٤١.

(١٨) محمد الغزالي، **الاستعمار أحقاد وأطماع** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٥٧)؛ محمد الغزالي، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعية والرأسمالية** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١).

(١٩) محمد الغزالي، **الإسلام في وجه الزحف الأحمر** (القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط ٥، ١٩٧٥).

(٢٠) محمد الغزالي، **حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي** (القاهرة: دار الكتاب الحديثة، ط ٣، ١٩٧٧).

(٢١) محمد الغزالي، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ٣، ١٩٦٤).

(٢٢) محمد الغزالي، **قذائف الحق** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٧٥).

(٢٣) محمد الغزالي، **الإسلام والطاقات المعطلة** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٩٨٣)، ص١٠٠ .

(٢٤) **المرجع السابق**، ص١٠١ .

(٢٥) **المرجع السابق**، ص ص١١٣ - ١٢٢ .

(٢٦) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٩٨٣)، ص ص١١٥ - ١٣٩.

(٢٧) محمد الغزالي، **معركة المصحف في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط ٢، ١٩٩٤)، ص ص٣٣٥ - ٣٣٧.

(٢٨) محمد الغزالي، **كفاح دين** (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط ٥، ١٩٩١)، ص ص١٩٧ - ٢٩٦.

(٢٩) محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١)، ص ص٢٩- ٣١.

(٣٠) **المرجع السابق**، ص١٧٩.

(٣١) محمد الغزالي، **من معالم الحق في كفاحنا الإسلامي الحديث** (القاهرة: دار الصحوة، ط ٤، ١٩٨٤)، ص٣.

(٣٢) محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، جـ٢ (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٤)، ص٢٥٣.

(٣٣) محمد الغزالي، **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٥)، ص ص٧٣ - ٧٦.

(٣٤) محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥٧.

(٣٥) محمد الغزالي، **صيحة تحذير من دعاة التنصير** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٩١)، ص١٣٠.

(٣٦) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص٤٩.

(٣٧) محمد الغزالي، **معركة المصحف**، مرجع سابق، ص٣٩٩.

(٣٨) محمد الغزالي، **السنة النبوية**، مرجع سابق، ص ص٥٢ - ٥٣.

(٣٩) **المرجع السابق**، ص٥٩.

(٤٠) محمد الغزالي، **المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص٦.

(٤١) **المرجع السابق**، ص٣٣.

(٤٢) **المرجع السابق**، ص٥٢.

(٤٣) محمد الغزالي، **السنة النبوية**، مرجع سابق، ص ص١٥٨ - ١٦٨.

(٤٤) محمد الغزالي، **الإسلام والطاقات المعطلة**، مرجع سابق، ص ص١١٣ - ١٢٢.

(٤٥) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان**، مرجع سابق ص ص١٣٧ - ١٥٩.

(٤٦) محمد الغزالي، **الإسلام والطاقات المعطلة**، مرجع سابق، ص ص١١٣ - ١٢٢.

(٤٧) محمد الغزالي، **معركة المصحف**، مرجع سابق، ص٣٣٨.

(٤٨) **المرجع السابق**، ص٣٣٩.

(٤٩) محمد الغزالي، **كفاح ديني**، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٥٠) قطب عبد الحميد، **خطب الشيخ الغزالي في شئون الدين والحياة**، جـ ١ (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٨)، ص ص٩٤ - ١٠٤.

(٥١) **المرجع السابق**، جـ٣، ص ص١٢٦ - ١٢٧.

(٥٢) محمد الغزالي، **ليس من الإسلام** (القاهر: دار الكتب الإسلامية، ط ٥، ١٩٨٣)، ص ص٢٣١ - ٢٣٢.

(٥٣) محمد الغزالي، **الطريق من هنا** (القاهرة: دار البشير، ١٩٨٧)، ص ص٤٦ - ٤٧.

(٥٤) محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص ص٢٤٢ - ٢٥٢.

(٥٥) محمد الغزالي، **هذا ديننا** (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٩٠)، ص ص١٧٣ - ١٧٧.

(٥٦) محمد الغزالي، **مائة سؤال عن الإسلام**، مرجع سابق، ص ص٢٧٢ - ٢٧٣.

(٥٧) محمد الغزالي، **ليس من الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

(٥٨) **المرجع السابق**، ص٢٣٢.

(٥٩) محمد الغزالي، **الغزو الثقافي يمتد في فراغنا** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٧).

(٦٠) محمد الغزالي، **الإسلام والطاقات المعطلة**، مرجع سابق، ص١١٣.

(٦١) "الشيخ محمد الغزالي بقلمه" في قطب عبد الحميد، **خطب الشيخ الغزالي في شئون الدين والحياة**، مرجع سابق، ص ص١٥٩ - ١٦٠.

(٦٢) محمد الغزالي، **تراثنا الفكري**، مرجع سابق، ص٤٨.

(٦٣) محمد الغزالي، **قضايا المرأة**، مرجع سابق، ص ص٣٠ - ٣١.

(٦٤) يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٠، ١٩٧٧).

(٦٥) مصدقاً لقوله تعالى: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (التوبة:٧١).

(٦٦) يوسف القرضاوي، **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١٠، ١٩٩٣)، ص ص٣٢١ - ٣٤٢.

(٦٧) **المرجع السابق**، ص ص٣٦٤ - ٣٧٥.

(٦٨) **المرجع السابق**، ص ص٣٨٢ - ٣٩٣.

(٦٩) يوسف القرضاوي، "المقدمة،" في عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة** جـ ١ (الكويت: دار القلم، ط ١٠، ١٩٩٠)، ص ص٩ - ١٤.

(٧٠) **المرجع السابق**، ص ص١٠ - ١٢.

(٧١) **المرجع السابق**، ص ص٢٠ - ٢١.

(٧٢) يوسف القرضاوي، **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢)، ص١٩٧.

(٧٣) **المرجع السابق**، ص١٩٩.

(٧٤) **المرجع السابق**، ص١٩٩.

(٧٥) يوسف القرضاوي، "المقدمة،" في **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، مرجع سابق، ص

ص٢٤ - ٢٥.

(٧٦) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة: من هدي الإسلام جـ ٢** (القاهرة: دار الوفاء، ط ٢، ١٩٩٣)، ص ص٣٧٢ - ٣٨١.

(٧٧) يوسف القرضاوي، **مسلمة الغد** (القاهرة: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٢)، ص ص١٢ - ٢٣.

(٧٨) **المرجع السابق**، ص٢٩، ص٣٢.

(٧٩) يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة** (بيروت: دار الرسالة، ط ١٢، ١٩٩١)، ص٧٠.

(٨٠) **المرجع السابق**، ص٧١.

(٨١) **المرجع السابق**، ص٧٣.

(٨٢) يوسف القرضاوي، **الإسلام حضارة الغد** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٩٥)، ص ص٤٤ - ٦٤.

(٨٣) يوسف القرضاوي، **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام المعاصر** (القاهرة :مكتبة وهبة، ١٩٩٢)، ص ص١٦٦ - ١٧٦.

(٨٤) انظر على سبيل المثال:

Betty Friedan, *Beyond Gender: The New Politics of Work and Family* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1998).

(٨٥) حول دور الإسلام في فكر وكتابات رائدات حركة تحرير المرأة بنهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين حتى ثورة ١٩١٩ راجع:

Beth Baron, *The Woman's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press* (New Haven: Yale UP, 1998).

تأنيث المذكر وتذكير المؤنث:
دراسة في الخطاب الأدبي القديم

محمد بريري

تُخضع اللغة العربية كل شيء لثنائية المذكر والمؤنث، فلا شيء محايد. كل موجود أو معقول لابدّ أن يقع إما في دائرة المذكر وإما في دائرة المؤنث. ينطبق هذا المبدأ على الأسماء، دون تفرقة بين أسماء الكائنات الحية، أو أسماء الأشياء الجامدة، أو أسماء المعاني المجرّدة، فالمرأة والناقة والبطولة أسماء مؤنثة، على حين أن الرجل والجمل والكرم تقع في دائرة المذكر. لذا خلت اللغة العربية من أداة محايدة مثل أداة "it" في الإنجليزية مثلا. (وأتذكر في هذا السياق ما سببته "it" لي من صعوبة حين بدأت تعلم اللغة الإنجليزية، لأنني قياساً على لغتي الأم كنت أقول مثلا "He is a big house"، لأننا في العربية نقول "هو بيت كبير" حيث إن البيت في لغتي مفرد مذكر، ولم أجد في ضمير (it) إلا تعقيداً لا معنى له من جانب اللغة الإنجليزية!) الموجود إما أن يكون "هو" وإما "هي"، بينما يستخدم ضمير "هم" لجمع المذكر، ويقابلها "هنّ" لجمع المؤنث. ومن عجائب اللغة العربية - بالمقارنة مع الإنجليزية - أن "هي" تستخدم في جمع الأشياء غير العاقلة وفي جمع المعاني فيقال "هي أخلاق حميدة، وهي بساتين جميلة". ولا يتسع المقام لذكر تفصيلات النظرية اللغوية العربية فيما يخص التذكير والتأنيث، بله أن يتسع لذكر الحالات الاستثنائية.

بيد أن ما ينبغي أن نؤكده في هذا السياق أن التسوية بين المذكر والمؤنث مستحيلة في الكتابة العربية. في الإنجليزية يستخدمون she/he أو s/he سعياً إلى التسوية اللغوية بين المذكر والمؤنث فلا يطغي أحدهما على الآخر، لكن هذا مما يستحيل تحقيقه في العربية. وقد حاول أحد المترجمين من الإنجليزية إلى العربية أن يحل هذه المعضلة بأن يقول في نهاية بعض العبارات "رجلاً كان أو امرأة" ترجمة للاستخدام الإنجليزي he/she، لكنه سرعان ما تخلى عن ذلك لصعوبة تكراره من جهة ولكونه لا يحل المشكلة حلاً نهائياً، لأننا حين نقول في اللغة العربية مثلاً "من يحب العدالة فله الجنة، رجلاً كان أو امرأة" نواجه تحيّزاً لغوياً في "يحب" المذكرة، كما أن "له" تشير إلى المذكر وتتجاهل المؤنث. ولكي نحقق في العبارة السابقة تسوية تشبه تسوية اللغة الإنجليزية علينا أن نكتب العبارة السابقة على هذا النحو "من يحب/تحب العدالة فله/فلها الجنة" وفضلاً عن صعوبة تحقيق هذا الأمر عملياً، فإنه لا يحقق تسوية كاملة لأننا سنواجه معضلة تأنيث "الجنة" و"العدالة" دون وجه حق، وفي حالات أخرى سنواجه، بالمثل، تذكيراً دون وجه حق.

ويظهر الحرص على الفصل بين الجنسين في كثرة ما ألّف منظرو اللغة العربية في موضوع المذكر والمؤنث، وقد "تناول كثير من اللغويين والنحويين ظاهرة التذكير والتأنيث... بل أفرد لها بعضهم المؤلفات المستقلة، كالفراء، وأبي عبيد القاسم ابن سلاّم، وأبي حاتم السجستاني، والمبرّد، والزجاج، وابن الأنباري، وابن خالويه، وابن جني، وغيرهم."[١] كما

ينبّه ابن الأنباري على أهمية التمييز بين المذكر والمؤنث قائلاً "اعلم أن من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنّث: من ذكّر مؤنثاً، أو أنّث مذكراً، كان العيب لازماً له كلزومه من نصب مرفوعاً، أو خفض منصوباً، أو نصب مخفوضاً."(٢) إن الخلط بين المذكر والمؤنث هو حسبما يظهر في عبارة ابن الأنباري من محرّمات النظرية العربية في اللغة.

ولم يكن التمييز بين المذكر والمؤنث في تلك النظرية وصفياً محايداً، بل ارتبط في بعض الحالات بإسباغ نوع من الدونية على الأنثى، ومن هنا يأخذ تذكير المؤنث وتأنيث المذكر بعداً يتجاوز التذبذب الجنوسي ليصل إلى مستوى التشكيك في التراتب. وعلى سبيل المثال فإن وجود رجل واحد بين عدد من النساء، مهما عظم عددهن، يؤدي إلى أن يصبح الحديث عن هذه الجماعة بصيغة جمع المذكر فيقال إنهم كذا وكذا بدلاً من "إنهن"، وكأن النساء يفقدن أنوثتهن لغوياً بسبب وجود رجل واحد بينهن كما أنه من المعروف أن تصغير الأسماء بصيغة المؤنث يفيد غالباً تحقيرها.(٣)

من المهم مع ذلك، ألا نخلط بين اللغة بوصفها ظاهرة، والنحو أو النظرية التي تحاول استخلاص قوانين تلك الظاهرة. وإذا كان هناك تحيّز، فإنه ربما لا يعود إلى اللغة بقدر ما يعود إلى الثقافة النحوية التي من المحتمل أن تكون قد مالت إلى الذكورة. بعبارة أخرى فإن نظرية اللغة كان من الجائز أن تتجه وجهة مختلفة عما آلت إليه، بحيث لا تتدخل فكرة التأنيث والتذكير في وصف اللغة بهذا التكثيف الذي هو عليه الآن. بيد أن هذا أمر يصعب تخيله بعد هذا التاريخ الطويل الذي تم خلاله تجذّر النحو في الثقافة العربية، مما ثبّت ثنائية المذكر والمؤنث تثبيتاً عميقاً.

ميّزت نظرية اللغة العربية بين المذكر والمؤنث تمييزاً يظهر فيه أحياناً انحياز للذكورة. فهل كان الأدب، وقوامه اللغة، مختلفاً في موقفه من ثنائية المذكر والمؤنث؟

لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي أن نفرق، أولاً، بين حالتين من حالات الإبداع الأدبي: حالة يتلبّس فيها الشاعر قيم المؤسسة الاجتماعية؛ وحالة أخرى يتجاوز فيها المبدع مسلمات تلك المؤسسة. تظهر الحالة الأولى، بوجه خاص، في الموضوعات الشعرية ذات الطابع الدعائي كالفخر والهجاء والمديح. أما الحالة الثانية فتظهر في الموضوعات التي لا تتصل بالدعاية، مثل موضوعات النسيب والغزل والخمر ووصف الناقة والمطر والسحاب، وهي موضوعات ذات طابع رمزي يعبر الشاعر من خلالها عن حلمه بوجود مخالف للوجود القائم. بعبارة أخرى فإن الشاعر يخضع للثنائية الضدية الخاصة بالتذكير والتأنيث حين يغلب على خطابه الطابع الإشاري بينما يتحرّر من هذه الثنائية حين ينشغل بالبعد الرمزي.

حين يأخذ الشاعر في الدعاية المرتبطة بالقيم الاجتماعية السائدة، فإنه يظهر في بعض الحالات ازدراءً للنساء لارتباطهن بمجموعة القيم السلبية التي خلعها عليهن المجتمع، فيقول زهير بن أبي سلمى في بعض هجائه:

وما أدري وسوف إخال أدري	أقوم آل حصنٍ أم نساء
فإن تكن النساء مخبآت	فحق لكل محصنة هداء(٤)

يقول الأعلم في شرح هذا الشعر إن آل حصنٍ الذين يهجوهم الشاعر "إن كانوا رجالاً فسيوفون بعهدهم، ويُبقون على أعراضهم، وإن كانوا نساءً، فمن شأن النساء الغدر وقلة الوفاء وإنما يصلحن للتخبئة والنكاح."(٥) يتآزر شعر زهير مع شرح الأعلم في التعبير عن وجهة النظر الاجتماعية السائدة التي لا ترى في الأنثى إلا قلة الوفاء، والغدر، وأنها لا تصلح إلا للنكاح. وإلى قريب من هذا ذهب أبو تمام، فيما بعد، حين قال:

فلا تحسبا هنداً لها الغدر وحدها

سجيّة نفسٍ، كل غانية هند(٦)

وتقول إحدى شاعرات الحماسة، وقد تشبعت بقيم المؤسسة الذكورية:

وخذوا المكاحل والمجاسد والبسوا

نقب النساء فبئس رهط المرهق(٧)

وهذا الكلام قريب من كلام جرير المعروف حين يهجو الفرزدق قائلاً:

خذوا كحلاً ومجمرة وعطراً　　　فلستم يا فرزدق بالرجال

ويقول أحد الشعراء في ختام هجائه لعبس:

فسادة عبسٍ في الحديث نساؤها

وقادة عبسٍ في القديم عبيدها(٨)

لا يجد الشاعر في هذا البيت من الهجاء أسوأ من الجمع بين الأنوثة والعبودية في الإزراء بعبس حين يعيّر هذه القبيلة بأن قائدها في الزمن القديم كان عنترة، وكان عبداً، وأن قادتهم الآن النساء.

من الواضح في الأمثلة السابقة، وهي قليل من كثير، أن الهجاء وهو من أبرز الموضوعات التي تسيطر على الشاعر فيها قيم المؤسسة الاجتماعية يرسّخ ثنائية ضدية بين الذكر والأنثى، تلك الثنائية التي تتجمّع فيها فضائل الشرف والوفاء وما إليها لتصبح علامات على الذكورة، بينما تتجمّع في الأنوثة رذائل الغدر والخيانة وسائر القيم السلبية.

وكان من الطبيعي أن تنعكس هذه الرؤية في موقف الناقد والشارح حين يتناول الشعر بالتفسير أو التصنيف. كان أبو تمام أول من صنف الشعر تصنيفاً موضوعياً فيما اختار من شعر في مجموعته المشهورة؛ ديوان الحماسة. قسّم أبو تمام ما جمعه من شعر على أبواب، فجعل باباً منها بعنوان "مذمّة النساء". ورغم أن هذا الباب لا يضم شعراً يهجو فيه الشعراء جنس المرأة كما فعل أبو تمام نفسه في شعره الذي أشرنا إليه فيما سبق، بل يضم شعراً يسخر فيه أفراد الشعراء من أفراد النساء، رغم هذا فإن تخصيص باب لمذمة النساء يدل على تحيّزٍ واضح. يضم هذا الباب شعراً من نوع قول أحد الشعراء:

رحلت أنيسة بالطلاق | وعُتقتُ من رقٍّ الوثاق
بانت فلم يألم لها | قلبي ولم تبك المآقي
ودواء ما لا تشتهيه الـ | نفس تعجيل الفراق
لو لم أرح بفراقها | لأرحت نفسي بالإباق
وخصيت نفسي لا أريـ | دُ حليلةً حتى التلاقي(٩)

ومن الأمور اللافتة للنظر في هذا الباب أن أبا تمام ضمّنه شعراً لا يتصل بموضوعه، وهو مذمة النساء، بل هو شعر يفخر فيه أحد الشعراء بفحولته قائلاً:

ولقد غدوت بمشرف يا فوخه | عسر المكرّة ماؤه يتدفق
أرن يسيل من النشاط لعابه | ويكاد جلد إهابه يتمزّق(١٠)

أي إن فحولة الذكر متمثلة في القضيب كانت قارة في عقل أبي تمام حين خصّ الإناث بباب "مذمة النساء". إن وجود هذين البيتين في باب خصّصه أبو تمام لمذمة النساء يحتمل تأويلاً نفسياً على طريقة فرويد. فالقضيب بمقتضى تحليل فرويد النفسي هو سبب الإحساس بالتفوق لدى الذكور في مقابل إحساس الأنثى بنقصانها. ومن الطبيعي في ظل تعصب أبي تمام لجنسه ألا يخصص باباً لمذمة الرجال يضمنه شعراً من صنف الشعر الذي ضمّه باب مذمة النساء. ولا يقال إن أبا تمام لم يجد تراثا في هذا الموضوع، لأنه هو نفسه ضم في باب "المُلح" شعراً لامرأة تذم رجلاً ساخرة منه. إن في باب مذمة النساء شعراً يقول صاحبه:

لا تنكحنْ عجوزاً إن أتيت بها | واخلع ثيابك منها ممعناً هرباً
فإن أتوك وقالوا إنها نَصَفٌ | فإن أمثل نصفيها الذي ذهبا(١١)

ولهذا الشعر في السخرية من المرأة العجوز نظيرٌ تسخر فيه امرأة من شيخ، أورده أبو تمام في باب المُلح حين تقول امرأة:

فقدت الشيوخ وأشياعهم | وذلك من بعض أقواليه
ترى زوجة الشيخ مغمومةً | وتمسي لصحبته قاليه
فلا بارك الله في عَرْدِه | ولا في غضون استه الباليه
وإن دمشق وفتيانها | أحب إلينا من الجاليه
نكحت المدينيّ إذ جاءني | فيالك من نكحة غاليه
له ذَفَرٌ كَصُنان التيوس | أعيا على المسك والغاليه(١٢)

لكن أبا تمام لم يكثر في باب "الملح" من مثل هذا الشعر، بل أكثر فيه، مرة أخرى من الشعر الذي يتغنى فيه الشعراء بفحولتهم.

وفي هذا السياق من الفخر بالفحولة يكون من الطبيعي أن يورد أبو تمام شعراً يحقر من شأن الأنثى حين تقارن بالذكر. تقول قابلةٌ لامرأة أخذها الطلق واسمها سحابة:

أيا سحاب طرّقي بخير
وطرّقي بخصية وأيْر
ولا تريني طرف البظير(١٣)

يلاحظ في هذا الشعر تصغير علامة الأنوثة تحقيراً لها حين تقارن بعلامة الذكورة.

إن القارئ لبابي "المُلَح" و"مذمة النساء" يشعر شعوراً قوياً أن طبيعة الشعر في هذين البابين واحدة من حيث شيوع نبرة السخرية، والميل إلى الإضحاك، لذا كان حق أبي تمام أن يضم شعر هذين البابين في باب واحد تحت عنوان "المُلَح" لأنها التسمية الأقرب لطبيعة الشعر الفنية في هذين البابين. لكن أبا تمام أبى إلا أن يخص الأنثى بباب "مذمة النساء" إرضاءً لنزعة التأكيد على الثنائية الضدية بين الذكر والأنثى، وهي ثنائية يمثل فيها الرجل القطب الموجب وتمثل المرأة القطب السالب بكل ما يتضمنه معنى الإيجاب ومعنى السلب من دلالة على الكمال في جهة والنقصان في الجهة المقابلة.

وتختلف صورة المرأة اختلافاً بيّناً حين ننظر في الموضوعات التي لا تتصل بالدعاية، وهي موضوعات ذات طبيعة رمزية يكسب الشاعر المرأة فيها وضعاً ميتافيزيقياً لاحظه قراء الشعر القديم بطرق مختلفة.

في مثل هذا الشعر فإن هنداً التي جعلها أبو تمام، مع بنات جنسها، علامةً على الغدر تقترن في شعر الحارث بن حلزة بالنار والنور. إنها عنده مصدر الدفء والهداية، فيقول في معلقته:

وبعينيك أوقدت هندُ النا	رَ أخيراً تلوى بها العلياء
فتنورّتُ نارها من بعيدٍ	بخزازي هيهات منك الصلاء
أوقدتها بين العقيق فشخصيـ	ن بعودٍ كما يلوح الضياء(١٤)

لكن الشاعر الباحث عن نار هند ونورها يقول "هيهات منك الصلاء". تبدو هند قريبة فهي "بعينيك"، لكنها كالحلم الذي يراه الشاعر ولا يستطيع الإمساك به. هند في مثل هذا الشعر هي مصدر الدفء، "الصلاء"، وهي النور الذي يبحث عنه الشاعر: "تنورّت".

والشعر القديم يفسر بعضه بعضا، فليست المعادلة بين المرأة من جهة ومعنى الضوء والهداية بدعة ابتدعها الحارث بن حلزة. إن القارئ لغزل طرفة في معلقته يلاحظ هذا الإلحاح على الربط بين الأنثى والضوء والبريق حين يقول:

وفي الحيّ أحوي ينفض المرد شادن
مظاهر سمطي لؤلؤ وزبرجد
خذول تراعى ربرباً بخميلة
تناول أطراف البرير وترتدي
وتبسم عن ألمى كأنّ منوّرا
تخلل حُرّ الرّمل دعْص له ندي
سقته إياة الشمس إلا لثاته
أسِفَّ ولم تكدم عليه بإثمد

ووجه كأن الشمس ألقت رداءهـا

عليه نقيّ اللون لم يتخدّد(١٥)

إن الوجود الشعري للأنثى في هذا الشعر مصنوع من اللؤلؤ والزبرجد والنور والشمس واللون النقيّ. فإذا ما تذكرنا أن الشك والالتباس يلونان باقي أجزاء المعلقة، أدركنا أهمية وجود المرأة الذي يقترن بالوضوح والضوء والشمس في الفضاء الضبابيّ الملبس للقصيدة.

ولم يعاين الشاعر القديم عالم الأنثى في المرأة فحسب، بل عاينه أيضاً في كائنات شعرية أخرى، لعلّ أشهرها الناقة التى ترتبط في الشعر بمعاني الصلابة وتنطوي على قوة عاتية تلوّن الأنوثة بلون يناقض ما يقال عن خضوع الأنثى وضعفها واستسلامها. يقول طرفة عن هذا المخلوق المؤنث:

تريع إلى صوت المهيب وتتقي

بذي خصل روعات أكلف ملبد

كأن جناحي مضرحيٍّ تكنّفا

حفافيه شُكّا في العسيب بمسرد

فطوراً به خلف الزميل وتارةً

على خشفٍ كالشّنّ ذاوٍ مُجدَّد

لها فخذان أكمل النحض فيهما

كأنهما بابا منيف ممرّد(١٦)

وكلام لطفي عبد البديع في تعليقه على هذه الأبيات يغني عما سواه حيث يقول "ولغة هذه الأبيات متوترة كلها أعصاب، ترتج من الشدة والعنف ويدفع بعضها بعضا، فالذنب فيها ليس ذنباً بل هو مجن تتقي به الناقة روعات الفحل حتى لا تمكنه من ضرابها، وإذا لم يصل الفحل إلى ضرابها - كما قيل - لم تلقح، وإذا لم تلقح كانت مجتمعة القوى وافرة اللحم قوية على السير والعدو."(١٧) وما يقوله الشاعر عن الناقة التي لا تستسلم لإرادة الذكر شائع في الشعر القديم كله. إنها في رحلتها تسعى إلى غاية لا يلهيها عنها مطالب الذكر ورغباته.

ونلمح في شعر الناقة محاولات أولى لمناوشة ثنائية الذكورة والأنوثة، فهي كما رأينا لا تقل في بطولتها وصبرها على المكاره عن الذكر. وقد حقق الشاعر هذا بطريقة أخرى حين جعل الناقة مستوعبة للذكورة إلى جانب هويتها الأنثوية، وذلك في وصفهم لها بأنها "جمالية"، أي مستوعبة للجمل المذكر، كما في قول طرفة:

جمالية وجناء تردى كأنها

سفنجة تبري لأزعر أربد(١٨)

كما قال عنها الحارث ابن حلزة إنها مذكرة:

أنمي إلى حرفٍ مذكرةٍ تطأ الحصى بمواقع خنس

ووصفها المخبّل السعدي بأنها قرم:

ومعبّد قلق المجاز كبا ريٍّ الصناع إكامه درمْ

....

عارصتُه ملث الظلام بمذْ عانٍ العشيٍّ كأنها قرم[١٩]

ووصف عنترة عرق الناقة وقد جدّت في السير قائلاً:

ينباع من ذفري غضوب جسرة زيافة مثل الفنيق المكدم[٢٠]

فالفنيق هو الفحل.

إن اكتساب الناقة لصفة الذكورة يتضمن جرحاً للثنائية الضدية بين الذكر والأنثى خاصة حين ننتبه إلى أن وصف الناقة بأنها مذكرة أو جمالية لا يختص به شاعر دون آخر، بل هو من تقاليد الخطاب الشعري للناقة. إن هذا التقليد ينطوي على تأنيث ضمني للذكورة لأننا حين نقول إن "أ" يشبه "ب"، فمعنى ذلك أن "ب" يشبه "أ" بالضرورة.

قال المثقب العبدي واصفاً حاله مع ناقته:

إذا ما قمت أرحلها بليل تأوه آهة الرجل الحزين[٢١]

فعلق وهب رومية على هذا البيت قائلاً: "وينبغي أن تستوقفنا هذه الصورة، فليس في الشعر الجاهلي كله - فيما أعرف - تشبيه للناقة بالرجل إلا هذا البيت."[٢٢] وقد فسَّر وهب رومية ملاحظته الدقيقة بأن الناقة تمثل الشاعر نفسه، وبالتالي فإن همومها همومه. فجاز على هذا للشاعر أن يقارن بين الناقة ورجل حزين. بيد أننا نضيف إلى ذلك أن تشبيه الناقة بالرجل يرتد في شفرة الناقة إلى الميل لتذكير الناقة، أي إن تشبيه الناقة بالرجل في كلام المثقب العبدي يمكن أن يفسر على اعتبار تولّده من قولهم عن الناقة إنها جمالية أو مذكرة أو إنها تشبه الفحل أو الفنيق أو ما إلى ذلك من تعبيرات.

فإذا انتقلنا من عالم الناقة إلى عالم الفرس وجدنا الشعراء يلجأون في تجسيد معنى البطولة والشدة إلى فرس مذكر أو فرس مؤنث. ونلاحظ مبدئياً أن الفرس كلمة تطلق على المذكر كما تطلق على المؤنث، فهي من الحالات التي تمثل شرخاً لغوياً في ثنائية الذكر والأنثى.

جمع أبو ذؤيب الهذلي في آخر أقسام قصيدته العينية المشهورة[٢٣] بين فرس أنثى وآخر مذكر حين صوّر الصراع بين فارسين يقتتلان فقال في أول هذا القسم من القصيدة:

والدهر لا يبقى على حدثانه مستشعر حلق الحديد مقنّع

حميت عليه الدرع، حتى وجهه من حرّها يوم الكريهة أسفع

تعدو به خوصاء يفصم جريُها حلق الرِّحالة فهي رخو تمزع

قصر الصبوح لها فشُرِّج لحمها بالنّيءٍ فهي تثوخ فيها الإصبع

متفلّق أنساؤها عن قانىء كالقُرط صاوٍ غبُرهُ لا يرضع

ويظهر في البيت الأخير حرص أبي ذؤيب على تأكيد الإحساس بأنوثة الفرس حين وصف ضرعها وحين ذكر الرضاعة والقرط. نحن هنا بإزاء بطل من عالم الإنسان يستعين بفرس واضحة الأنوثة في صراعه مع بطل آخر قال عنه عقب هذه الأبيات:

بينا تعنقه الكماة وروغه ... يوما أتيح له جريء سلفع

يعدو به نهش المشاش كأنه ... صدع سليم رجعه لا يظلع

أي أن الصراع بين البطلين هو في الوقت نفسه صراع بين فرسين؛ فرس مذكر وأخرى مؤنثة. وقد انتهى الصراع بين الفارسين بأن قتل كل منهما الآخر:

فتخالسا نفسيهما بنوافذ ... كنوافذ العُبُط التي لا ترقع

وكلاهما قد عاش عيشة ماجدٍ ... وجني العلاء لو ان شيئًا ينفع

حين نقرأ القسم الأخير من عينية أبي ذؤيب نلحظ دون عناء أن النص متعاطف مع طرفي الصراع على عكس الأقسام الثلاثة السابقة التي كان الخطاب فيها منحازاً للطرف الذي يصارع حدثان الدهر، أي القدر. السبب في ذلك أن طرفي الصراع في القسم الأخير يتقاتلان من أجل غاية شريفة واحدة؛ من أجل المجد والعلاء. على هذا فإن القسم الأخير يفكك الثنائية الضدية التي تحكمت في الأقسام الأخرى السابقة. أما إذا اخترنا أن ننحاز إلى البطل الأول لكونه الطرف الذي يصارع القدر، "حدثان الدهر"، فإننا ننحاز بالتالي إلى الأنوثة من حيث كانت الفرس التي تؤازره في صراعه مع الأقدار مؤنثة. وليس انحيازنا في هذه الحالة إلا انحيازاً للبنية الشكلية للنص.

*

رأينا في الأمثلة السابقة كيف حاول الشعراء في معالجتهم لبعض الرموز الشعرية، كالناقة والفرس، أن يبثوا في كائناتٍ مؤنثة بعض المعاني الإيجابية التي تنسب عادة للذكور. إن هذه الكائنات المؤنثة تجسد، مثلها في ذلك مثل الذكر، معاني البطولة والجلد وقوة الإرادة، مما رأينا فيه نزوعاً استاطيقياً لكسر الثنائية الضدية التي بمقتضاها يمثل الذكر مجموعة القيم الإيجابية التي توصم الأنثى عادةً بضدها.

أما الشنفرى، أحد أشهر الشعراء الصعاليك في تاريخ الأدب العربي فقد اختار في قصيدة(٢٤) له أن يقوض ثنائية الذكر والأنثى بأسلوب يلائم فكرة الصعلكة بوصفها تعبيراً عن الحد الأقصى لرفض منظومة القيم السائدة. يمتدح الشنفرى في هذه القصيدة شاعراً صعلوكا آخر لا يقل عنه شهرة، هو تأبّط شراً. لكنه لا يذكر اسم صاحبه، بل يسميه "أمّ عيال" فيقول عنه:

وأم عيال قد شهدتُ تقوتهم

إذا أطعمتهم أو تحت وأقلّت

يشبّه الشنفرى في هذا البيت تأبط شراً بأمٍّ تقترّ على أولادها في الطعام خوفاً من أن ينفد فيموتوا جوعاً. يقول الشارح "والأزد تسمّى رأس القوم وولي أمرهم أماً. وفي اللسان عن الشافعي قال: العرب تقول للرجل يلي طعام القوم وخدمتهم: هو أمهم."(٢٥)

إن الشروح القديمة لهذا الشعر تنبئ عن حالة من القلق أو عدم الارتياح، لذلك قالوا إن "الأزد تسمّى رأس القوم وولي أمرهم أمّا"، فكأن تأنيث تأبط شراً في كلام الشنفرى لا يعبر إلا عن فئة محدودة تنحصر في قبيلة الأزد. أما تفسير الشافعي الذي عوّل فيه على أن تأنيث تأبط شراً يرتبط بالخدمة والقيام على أمر الطعام فلا يخفي ما فيه من الربط بين الأنوثة وبعض المشاغل الهيّنة. ولم يكن الارتياب بسبب هذا البيت وحده، وإنما بسبب أن الشنفرى أوغل بعده في تأنيث تأبط شراً فقال:

تخاف علينا العيل إن هي أكثرت
ونحن جياع، أيّ آل تألّت
وما إن بها ضنٌّ بما في وعائها
ولكنها من خيفة الجوع أبقت
مصعلكة لا يقصر السِّتر دونها
ولا ترتجى للبيت إن لم تبيِّت
لها وفضة فيها ثلاثون سيحفاً
إذا آنست أولى العدى اقشعرّت
وتأتي العدى بارزاً نصف ساقها
تجول كعير العانة المتلفّت
إذا فزعوا طارت بأبيض صارمٍ
ورامت بما في جفرها ثم سلّت

أمعن الشنفرى في تأنيث تأبط شراً فاستمر في هذه الأبيات يتحدث عنه كأنه أنثى، وتوالت الأفعال والأسماء والضمائر المؤنثة في تثبيت أنوثة تأبط شراً، فقال الأصمعي "وكنايته عن تأبط شراً كأوابد الأعراب التي يلغزون فيها،"[٢٦] يريد أن يحدّد صنيع الشنفرى بأنه من "أوابد الأعراب". كأن الأصمعي يريد أن يقصر مثل هذا الشعر على فئة "الأعراب" دون "العرب"، كما أن ما صنعه الشنفرى هو عنده من باب الإلغاز. والحق أن كلام الشاعر ليس فيه إلغاز، اللهم إلا إذا وجهنا كلمة إلغاز توجيهاً إيجابياً، فقلنا إنها تعني في كلامه ما يعنيه الأسلوبيون حين يتحدثون عن الظاهرة الأسلوبية فيحدّدونها بأنها ما تُمثل في النص الأدبي انحرافاً عما هو مألوف.

إن ما فعله الشنفرى في هذا الشعر يتلخص في أنه أنّث تأبط شراً، أي أنث مذكراً. ولم يكن تأبط شراً مجرد ذكر من الذكور، بل كان واحداً من أشهر الصعاليك، بما تعنيه الصعلكة من بطولة وشدة بأس ومغامرة وعيش على حافة الخطر. تأنيث تأبط شراً هو، إذن، تأنيث للصعلكة التي ترمز في الوعي العام لمجموعة من القيم الذكورية. لقد وصف الشنفرى بأنه أم "مصعلكة لا يقصر الستر دونها" فهي أنثى مذكرة بقدر ما هي ذكر مؤنث. كما قال إن هذه الأم "كعير العانة المتلفت". والعير هو الحمار الوحشي، وهو كائن شعري شديد الذكورة لا يذكر في الشعر العربي إلا مصاحبا حليلاته من الإناث، وهو شديد الغيرة عليهن،

أي إن تشبيه الأم المؤنثة "بعير العانة" فيه أيضا تأنيث لكائن شعري شديد الذكورة.

ولم يحتمل الأنباري كل هذا العدوان على ثنائية الذكر والأنثى فقال تعليقا على بيت الشنفرى:

وتأتي العدى بارزاً نصف ساقها

تجول كعير العانة المتلفّت

"وإنما وصفه بهذا ليُعلم أنه لا يعني امرأة."[٢٧] رسّخ الشنفرى الإحساس بأنوثة تأبط شراً حتى إن الأنباري خشي على القارىء من تأثير هذا الشعر فأراد أن يفيقه من الاستغراق فيما أبدعه الشنفرى. يريد الأنباري أن يخفف من غلواء هذا الفوران الشعري الذي يدمّر ثنائية المذكر والمؤنث. إن أي قارىء لهذا الشعر يعرف أن الكلام كله على سبيل المجاز، وأن تأبط شراً من الناحية الواقعية ذكر. لكن الأنباري يحس إحساساً قوياً بأن سبيل الشعر ليس سبيل الكلام العادي، وأن المجاز فيه حقيقة شعرية كما يقول لطفي عبد البديع.[٢٨] ومن ثم فإن تأنيث المذكر، وبالتالي تذكير المؤنث، أقوى في مصداقيته الاستاطيقية من مصداقية الواقع والتاريخ. من هنا كان فزع الأنباري من كلام الشنفرى، ومن هنا أيضا أراد الشراح تضييق كلام الشنفرى، فقصروه على "الأزد" مرة وعلى "الأعراب" مرة أخرى حتى لا يحدث الشعر تأثيره في وعي المتلقي العام. ولم يكن الإلغاز في هذا الشعر ناجماً عن تسمية تأبط شراً بأم عيال لأن الشاعر لو اقتصر على هذه التسمية في أول بيت ثم استأنف الكلام عن تأبط شراً بصيغة المذكر لما آثار لدى الشراح ما أثاره، ولما احتاج هؤلاء الشراح إلى محاولة إيجاد مبررات لفعلة الشنفرى. إنما وُصف كلام الشنفرى بأنه ملغز وبأنه من كلام "الأعراب" أو من كلام "الأزد" لاستمراره في تأنيث تأبط شراً فيما تلى البيت الأول.

ومما يضفي على كلام الشنفرى أهمية خاصة ما فعله في أول القصيدة حين قدّم صورة لمحبوبته أم عمرو، سار فيها على النمط المألوف حين تمتدح الأنثى لجمالها وعفتها وحيائها. إن أم عمرو أنثى جميلة تتسق مع النموذج الاجتماعي للأنثى اتساقاً لافتاً للنظر. لهذا يطمئن حليل هذه الأنثى إليها. يظهر هذا كله في قول الشنفرى عن أم عمرو أو أميمة:

لقد أعجبتني لا سقوطا قناعها

إذا ما مشت، ولا بذات تلفّت

تبيت بعيد النوم تهدي غبوقها

لجارتها إذا الهدية قلّت

تحل بمنجاة من اللوم بيتها

إذا ما بيوت بالمذمة حُلّت

كأن لها في الأرض نسياً تقصّهُ

على أمِّها، وان تكلّمك تبلت

أميمة لا يخزي نثاها حليلها

إذا ذكر النسوان عفت وجلّت

إذا هو أمسى آب قرّة عينه

مآب السعيد لم يسل أين ظلت

إن هذه الأنثى العفيفة الخجولة تحقق في هذا الشعر ما يتطلبه المجتمع فيها. لذلك فهي محبوبة من زوجها ومن جاراتها ولا تتفوه أو تسلك بما يجرح القيم الجماعية. هذه الأنثى تطمئن إلى مجتمعها فيطمئن مجتمعها إليها. إنها قرة عين زوجها، كما أنها تهدي الغبوق لجارتها، ولا تكون محلاً للوم أو مذمة، ولا تتكلم إلا بما يرضي. قال الأصمعي "هذه الأبيات أحسن ما قيل في خفر النساء وعفّتهن."(٢٩)

على هذا، فإن كلام الشنفرى، بعد ذلك، عن "المصعلكة" يعدّ تقويضا (وإن شئت تفكيكا) لكلامه عن أم عمرو. إذا كانت أم عمرو مصونة في بيتها فإن المصعلكة "لا يقصر الستر دونها" فهي كما يقول الشارح "لا تغطي أمرها.. هي مكشوفة الأمر"، كما أنها "تأتي العدى بارزا نصف ساقها"؛ بل إن أصحابها من الصعاليك يتشكّون قسوتها في قيامها عليهم "أيَّ آل تألت". ثم إنها مقاتلة تطير بسيفها مرة، وترمي الأعداء بالسهام مرة أخرى. وهذا كله يناقض الصورة الهادئة المطمئنة التي جسدتها لغة الشاعر حين كان الكلام عن أم عمرو.

إن توجس الشراح من شعر الشنفرى الذي ظهر في تبريراتهم لكلامه، ومحاولتهم تحجيم لغة الشاعر حتى لا تُحدث شرخاً في الثنائية الضدية المستقرة بين الذكر والأنثى، وحرصهم على المحافظة على الوعي العام من تأثير خطاب الشنفرى وما يشبهه من خطابات، كل هذا لم يقف حائلا دون أن ينتج مثل هذا الشعر أثره، فها هو أبو نواس السليل الشعري للشنفرى ومن على شاكلته يُداهم المتخوّفين من أن تنجرح ثنائية المذكر والمؤنث. ولقد داهم أبو نواس دعاة الاستقرار بأكثر من طريقة، إذ تكاد مغامراته الشعرية أن تكون انفجاراً في وجه المؤسسات التقليدية التي استنامت لكل ما هو ثابت. كان شعره عاصفة من الشك.

غير أن أبا نواس، مع ما ذكرناه من ثورته الشعرية، يعد من أكثر الشعراء إيحاءً بالشاعر القديم السابق عليه في الجاهلية والإسلام، ومن إكثرهم إحياءً له. عرف أبو نواس في تاريخ الشعر العربي بأمرين: الأول خمرياته؛ والثاني غزله بالمذكر. أما الخمر فتقليد شعري قديم أفاض فيه الشعراء الجاهليون والإسلاميون. ولا تفهم جماليات الخمر عند أبي نواس على وجهها الصحيح إلا في ضوء علاقة الجدل بين نصوص شاعرنا والنصوص السابقة عليه. وقديماً قال ابن قتيبة "كان الناس يستجيدون للأعشى قوله:

وكأس شربت على لذةٍ وأخرى تداويت منها بها

حتى قال أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الداء

فسلخه وزاد فيه معنى آخر، اجتمع له به الحسن في صدره وعجزه، فللأعشى فضل السبق إليه، ولأبي نواس فضل الزيادة فيه."(٣٠) في كلام ابن قتيبة التفات إلى فكرة التفاعل بين

الشاعر وتراثه. إن التّناص بين أبي نواس والأعشى يدعونا إلى أن نفهم كلام كل منهما في ضوء كلام الآخر. بيت أبي نواس يمكن أن يغير من فهمنا لبيت الأعشى، والعكس بالعكس.

أما الغزل بالمذكر فأمر ابتدأه أبو نواس وبعض معاصريه من الشعراء الذين أحدثوا في الشعر أموراً لم تكن من قبل، فسماهم نقاد الشعر "الشعراء المحدثين". غير أن أبا نواس توفّر على هذا الموضوع وقال فيه ما لم يقله غيره، فعُد المؤسس الحقيقي له. فهل معنى ذلك أن أبا نواس "نسج" شعره في الغزل بالمذكر على غير "منوال"؟

إن ابن خلدون في كلامه عن كيفية صناعة الشعر يلح على أن الشاعر إنما ينسج على منوال، إذ يذهب إلى أن أول شرط لإحكام صناعة الشعر كثرة الحفظ حتى "تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها"، كما يقول عن الأساليب "اعلم أنها عبارة عن... المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه."(٣١)

بيد أن توهم التناقض بين نظرية ابن خلدون في الإبداع الشعري والواقع الشعري الجديد المتمثل في استحداث أبي نواس لموضوع جديد على غير مثال سابق لا ينشأ إلا حين نظن أن النسج على المنوال يعني عند ابن خلدون المحاكاة لكلام سابق، وهو تصور ينفيه ابن خلدون بشكل قاطع، لأنه حين يشرح ما يعنيه بالمنوال الذي ينسج عليه الشاعر كلامه يتحدث عن صور ذهنية مجردة، فالأسلوب عنده عبارة عن "القالب الكلي المجرّد في الذهن من التراكيب المعيّنة التي ينطبق ذلك القالب علي جميعها."(٣٢)

إن أيسر قراءة لشعر أبي نواس في الغزل بالمذكر تقودنا إلى القالب الكلي الذي تجرّد في ذهن أبي نواس من خلال تفاعله مع الشعر السابق عليه والذي بنى عليه الشاعر كلامه في الغزل بالمذكر. هذا القالب (أو الصورة الذهنية المجردة) هو تأنيث المذكر، ومن ثم، تذكير المؤنث. ولنلاحظ مبدئياً أن مصطلح "الغزل بالمذكر" نفسه ينطوي لغوياً علي فكرة الخلط بين المذكر والمؤنث وكسر الحدود بينهما. يقول ابن رشيق في العمدة "النسيب والتغزل والتشبيب كلها بمعنى واحد. وأما الغزل فهو إلف النساء والتخلق بما يوافقهن وليس مما ذكرته في شيء، فمن جعله بمعنى التغزل فقد أخطأ. وقد نبه على ذلك قدامة في كتابه **نقد الشعر**."(٣٣) معنى كلام ابن رشيق أن الغزل والتغزل ينصرفان اصطلاحاً ولغةً إلى النساء خاصةً، فيكون الغزل بالمذكر، على هذا، منطوياً على تناقض لفظي، مما يرجح أن وضع المصطلح ربما قُصد به الإشارة، ولو ضمنياً، إلى فكرة تأنيث المذكر.

تأنيث المذكر يمكن أن يكون، بمصطلح ابن خلدون، الصورة الذهنية المجردة التي بنى عليها أبو نواس شعره. ونستطيع أن نتصوّر أن أبا نواس قد جرّد هذه الصورة من شعر الشنفرى وما يجري مجراه في الشعر القديم.

ولو أن الباحثين في الأدب العربي توفروا على قراءة نصوص أبي نواس دون انشغال بفكرة الشذوذ الجنسي والمرض النفسي لقالوا في الرجل وشعره أشياء مختلفة. لقد شغل محمد النويهي(٣٤) وعباس العقاد(٣٥) بالبحث في شخصية أبي نواس أكثر مما انشغلا بنصوصه. عول كل منهما على ما ظنه علة نفسية صدر عنها الشاعر في غزله وخمرياته.

لكن العقاد قدم ملاحظة مهمة في ثنايا كلامه عن أبي نواس حين قال "تتشابه

الصفات والملامح التي يهواها الشاعر في معشوقاته ومعشوقيه، ويهوى المعشوقة أحيانا لأنها "مذكرة مؤنثة" ويهوى المعشوق أحياناً لأنه "متفتّر وفيه تأنيث"، فكما يكون من محببات الأنثى إليه أنها تشبه الغلام في بعض أوصافه، كذلك يكون من محببات الغلام إليه أنه يشبه الأنثى في بعض الأوصاف."(٣٦) ولو توفّر العقاد على تطوير هذه الملاحظة ووضعها في سياق من النظر في تقاليد الشعر العربي لقدم لنا كلاماً مختلفاً عما قاله حين راح يفسر شعر أبي نواس في ضوء داء النرجسية عنده.

لقد أصبح الغزل بالمذكر موضوعاً شعرياً تناولته أجيال من الشعراء بعد أبي نواس ولولا أن هذا الموضوع يلبي نزوعا استاطيقيا لما صار تقليداً شعرياً. وإذا كان النويهي والعقاد قد التمسا في الأخبار التي تداولها الناس عن أبي نواس مرضاً نفسياً، فهل كان الشنفرى مريضا حين أنّث تأبط شراً؟ وإذا قيل إن الشنفرى لم يتطرق إلى الغريزة الجنسية مثلما فعل أبو نواس، فهل كان شعراء العرب في الشرق والغرب الذين عالجوا موضوع الغزل بالمذكر، بعد أبي نواس، مرضى كلهم؟

إن القارئ لشعر أبي نواس يلحظ في يسر ما لاحظه العقاد من شغف الشاعر بالخلط بين المذكر والمؤنث:

يا بدعة في مثال	لا مدركا بالصفات
فالوجه بدر تمام	بعين ظبي فلاة
مفرّد بنعيم	من الظباء اللواتي
ترود بين ظباء	مصائف ومشاتي
والجيد جيد غزالٍ	والغنج غنج فتاة
مذكر حين يبدو	مؤنث الخلوات(٣٧)

ويقول في مثال آخر عن ساقٍ يسقيه الخمر:

من كف ذي غنج حلو شمائله	كأنه عند رأي العين عذراء
له بكيت كما يبكي النوى رجل	على المعالم والأطلال بكاء(٣٨)

لا يخفى ما في هذه الأمثلة من شعر أبي نواس من جنوح إلى تأنيث المذكر، فهو "عذراء" و"فتاة" و"مؤنث"، وهو مع هذا كله "مذكر".

في مثل هذا الشعر يُحيل أبو نواس المذكر إلى "موضوع" للغزل. لهذا فإنه يحرص على نقل معجم الغزل في الأنثى إلى موضوعه الجديد، وهو الذكر، فيصف جيده بأنه جيد غزال وأن وجهه وجه ظبي إلى آخر هذا المعجم الشعري الذي ارتبط في الخطاب الشعري العربي بالأنثى. وبذلك يكثف الشعر الإحساس بالالتباس بين الذكر والأنثى.

تغزل أبو نواس في الأمثلة السابقة بذكور يتأنثون، وفي أمثلة أخرى يفعل العكس فيتغزل في "الغلاميات"، أي إناث يتشبهن بالغلمان فيقول:

فخذها إن أردت لذيذ عيشٍ

ولا تعدل خليلي بالمدام

وان قالوا "حرام" قل حرام

ولكن اللذاذة في الحرام

وخذ من كف جارية وصيف

رخيم الدلّ ملثوغ الكلام

لها شكل الإناث وبين بينٍ

ترى فيها تكاريه الغلام(٣٩)

ويقول في قصيدة أخرى متغزلا في الغلاميات أيضا:

ولقد تحلّ بعقوة الـ	ألباب من بقر القصور
وبما تواكبهنّ ما	بين الرّصافة والجسور
صُورٌ إليك، مؤنثًا	ت الدلّ في زي الذكور
وعُطُلُ الشوى ومواضع الـ	أسوار منها والنحور
أرهفن إرهاف الـ	أعنّة والحمائل والسيور
وموقرات في القرا	طق والخناجر في الخصور
أصداغهن معقربا	تٌ والشوارب من عبير(٤٠)

في هذا الشعر يمعن أبو نواس في تذكير الإناث كما أمعن قبل ذلك في تأنيث الذكور. ونلاحظ في المثل الأول نزعة أبي نواس إلى انتهاك المحرّمات الاجتماعية لأن "اللذاذة" عنده في المحرّمات "الحرام"، وكأن هذا الانتهاك للسائد معادل معزز لخلخلة التمييز بين الذكوري والأنثوي المتعارف عليها.

ولم يكن النزوع إلى تقويض الثنائية الضدية بين الذكر والأنثى عند أبي نواس إلا أحد تجليات النزوع العام في خطابه إلى تقويض بنية التعصب التي تقوم عادة على هذه الضدية. بيد أن أبا نواس لا يعبر، بالطبع، عن فكر سابق، بل يُشيع هذا النزوع في موضوعات تبدو للوهلة الأولى بعيدة الصلة بالصور الذهنية المجردة التي يجسدها الشعر. يقول أبو نواس في بعض غزله:

أبصرت في بغداد رومية	تقصر عنها كل أمنية
قصرية الطرف، شآمة الـ	خلوة، في نكهة زنجية
صغدية الساقين، تركية الـ	ساعد، في قدّ طخارية
هندية الحاجب، نوبية الـ	فخذين، في زهو عبادية
حيرية الحسن كيانية الـ	أرداف، في ألية عاجية(٤١)

في هذا الشعر "يؤلف" الشاعر أنثى "عالمية" تتجاوز حدود الجنس والدين، فهي رومية بغدادية شآمية تركية زنجية هندية إلى آخر ما ذكره عنها. جسد هذه المرأة هو جسد العالم،

وشغف الشاعر بها نابع من عشقه لاختلاط الشعوب والأجناس والمزج بينها.

وقال أبو نواس في شعر آخر متغزلا أيضا:

لو كنت تعشق "درا" ما سألتهم

هل عندكم فضل زنار تعيروني

ولست أسأل "درا" غير قبلتها

فإن فيها شفاءً لو تواتيني

مزجت ديني بدين الروم فامتزجا

كالماء يمزج بالصرف الرساطون

فلست أبغى بها يا عاذلي بدلاً

إذ صار لي بهم دينان في دين[٤٢]

مرة أخرى يظهر في هذا الشعر ولع أبي نواس بمزج الأديان متوجهاً في ذلك عن نزعة لتقويض الثنائيات الضدية. وقد اختار أبو نواس في هذا السياق أن يسمّي الخمر باسم "الرساطون" وهي معربة عن اليونانية، وهو اختيار يناسب الدافع العميق الذي يصدر عنه الشاعر. أعني، مرة أخرى، هدم الثنائية الضدية بين الإسلام والمسيحية، والعرب والعجم. إن مثل هذا الشعر يمكن أن يفهم فهما حسناً في ضوء فكرة قبول الآخر، التي شاعت في شعر المحدثين بصفة خاصة.

ولقد قيل إن أبا نواس قال أمام الأمين بن الرشيد نافياً عن نفسه تهمة الزندقة التي اتهمه بها الأمين:

أصلي الصلاة الخمس في حين وقتها

وأشهد بالتوحيد لله خاضعاً

وأحسن غسلي إن ركبت جنابة

وإن جاءني المسكين لم أك مانعاً

وأجعل تخليط الروافض كلهم

لنفخة بختيشوع في النار طائعاً

"فقال الأمين: ويحك! ما الذي الجأك إلى بختيشوع؟ فقال: به تمت القافية."[٤٣]

يريد أبو نواس أن يقول إن ضرورة الوزن والقافية هي التي ألجأته إلى ذكر "بختيشوع"، لكننا نقول، خلافاً لأبي نواس، إن ضرورة الفن[٤٤] هي التي وجهت أبا نواس، إذ إنه سار في هذا الاختيار على منهجه في إدخال اسم أعجمي في شعر عربي يذكر فيه الشاعر التوحيد والصلوات الخمس. وليست موهبة أبي نواس التي تعجز بسبب الوزن والقافية.

*

قيلت في احتضار أبي نواس أخبار مختلفة، غير أن أجدر هذه الأخبار بالشخصية الشعرية لأبي نواس ما رواه ابن كثير حين قال "قال حسن بن الداية: دخلت على أبي نواس وهو في مرض الموت فقلت: عظني، فأنشأ يقول:

فكثر ما استطعت من الخطايا ... فإنك لاقياً رباً غفوراً
ستبصر إن وردت عليه عفوا ... وتلقى سيداً ملكاً قديراً
تعض ندامةً كفيك مما ... تركت مخافة النار السرورا

فقلت: ويحك! بمثل هذا الحال تعظني هذه الموعظة؟ فقال: اسكت حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي." "(٤٥)

تتسق الرؤية الدينية لأبي نواس في هذا الخبر مع نزعة التسامح التي يعبر عنها شعره في مختلف موضوعاته. عوّل الشاعر في هذا الخبر على ثقته في رحمة الله، ولم يجزع من *تخويف المجتمع، فليست الألوهية في تصور أبي نواس قوة منتقمة تسعى إلى قهر* البشر. الله في تصوره "سيد ملك قدير"، غير أن السيادة والملك والقدرة الإلهية تكافئها عند أبي نواس مغفرته ورحمته. يعوّل الشاعر إذن على إيمانه بالله الغفور وعلى ثقته في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

لم يكن تمرد أبي نواس ورفاقه من الشعراء المحدثين موجها للدين في ذاته، بل كان موجهاً للوعي الديني الذي ساد في عصرهم، ولعله مازال سائداً. إن القارئ المدقق لسير هؤلاء الشعراء يلمح فهماً للدين، جوهره التسامح والمغفرة. وكيف لا يفعل الشعراء ذلك وقد عاصروا أمراء وسلاطين حكموا الناس باسم الدين فروّعوهم وساموهم ألواناً من القهر والعذاب؟ كانت الرحمة والمغفرة جوهر الدين عند الشعراء. إن كلمة الرحمة هي أكثر ما يردده المؤمن المسلم في حياته الدينية وفي تعاملاته اليومية. إن المؤمن يبدأ أقواله وأفعاله بالبسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، ولا ينفصل الله في هذه البسملة عن كونه الرحمن الرحيم.

لم يكن توسّع أبي نواس ورفاقه من الشعراء المحدثين في تناول موضوع الخمر والغزل بالمذكر وسائر الموضوعات المجافية للأعراف السائدة في عصرهم إلا مقاومةً جمالية لتوسيع بعض البيئات من دائرة المحرّمات، التي إن انصاع لها الناس تحولوا إلى كائنات مذعورة مرتجفة يسهل لصاحب السلطان إحكام سيطرته عليها.

إن ما حاوله أبو نواس في الغزل بالمذكر من تقويض للثنائية الضدية بين المذكر والمؤنث يتصل بالاتجاه العام عنده إلى تقويض هذه الثنائيات، مثل ثنائية العرب والعجم، أو الأنا والآخر كما نقول الآن، وكل هذا يتصل عنده بروح التسامح، التي لا تنفي الاختلاف لكنها تنفي الضدية التي تحيل أحد طرفي الثنائية إلى خير خالص وتحيل الطرف الآخر إلى شيطان خالص. ويتصل هذا كله بالرؤية الدينية عند الشاعر، تلك الرؤية التي يعوّل فيها على معني التسامح والمغفرة، مواجهاً بذلك اتجاهاً سلطويا إلى التشدّد. يقول أبو نواس في آخر همزيته المشهورة:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة ... حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً ... فإن حظركه في الدين إزراء

ويعلق طه حسين على هذا الشعر قائلاً عن أبي نواس إنه "ينكر على صديقه النَّظّام وأصحابه من المعتزلة تشدّدهم في أمر العفو والخطيئة والتوبة، ويؤثر مذهب أهل السنة الذين يفتحون باب العفو أمام المذنبين."(٤٦) وقد كان المعتزلة في وقت من الأوقات المروّجين لسلطان بني العباس، فكانوا في الوقت نفسه المروّجين لهذا التشدّد الذي أخذه عليهم أبو نواس قائلاً إن خطر العفو إزراء بالدين، أو التواء به عن غير قصده.

لم يقتصر الميل إلى كسر الثنائية الضدية بين المذكر والمؤنث على بعض الاتجاهات الشعرية، بل عبر النثر في بعض الأحيان عن هذا الميل نفسه. وسوف نمثل للنثر ببعض ما جاء في رسائل الجاحظ مما نعده تناصاً مع شعر أبي نواس، ومما يقوض مفهوم سلبية المرأة وإيجابية الرجل.

في تقديمه لرسالته التي سمّاها "مفاخرة الجواري والغلمان"(٤٧) يبدأ الجاحظ بنقد أولئك الذين يشتدون على الناس بدعوى التدين فيقول "وبعض من يظهر النسك والتقشف إذا ذُكر الحِرُ والأير والنيك تقزّز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجل ليس معه من *المعرفة والكَرم، والنبل والوقار، إلا بقدر هذا التصنع.ولو علم أن عبد الله بن عباس أنشد في* المسجد الحرام وهو مُحرم:

وهنّ يمشين بنا هميسا إن تصدق الطير ننك لميسا

فقيل له: إن هذا من الرّفث! فقال: إنما الرّفث ما كان عند النساء."(٤٨) ثم أورد الجاحظ من كلام الصحابة ومن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدلّ على صحة رأيه حيث استعملوا هذه الألفاظ وما يشبهها. بعد هذا عقّب قائلاً: "وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألا يلفظ بها ما كان لأوّل كونها معنىً، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها."(٤٩) يدافع الجاحظ بهذه الكلمات عن حرية التفكير والتعبير ضد أولئك الذين يكادون يعطلون اللغة.

أما المناظرة التي أجراها الجاحظ في هذه الرسالة بين صاحب الغلمان وصاحب الجواري فيمكن أن نعدها تفاعلا نصيّاً مع أبي نواس لأن كثيراً مما يدور في هذه المناظرة يؤول في التحليل الأخير إلى صور مختلفة من تذكير المؤنث وتأنيث المذكر. وقد أورد فيها صاحب الغلمان نماذج من شعر أبي نواس يدعم بها حجته، فأورد صاحب الجواري أيضا من شعره ما يردّ به عليه.

وقد بدأ الجاحظ المقطع الأخير من رسالته قائلا: "وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مقطعات من أحاديث البطالين والظرفاء، ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطا، ويذهب عنه الفتور والكلال، ولا قوة إلا بالله."(٥٠)

توحي عبارة الجاحظ بأنه أراد أن يختم رسالته بشيء من الهزل الخالص لكن القارىء لحكاياته يلحظ أن وراء هزل الجاحظ جداً، لا نعرف إن كان الجاحظ توجه فيه عن وعي به أو عن غير وعي. ونرجح أن الدلالة الجادة وراء هذه الحكايات الهزلية تتجاوز وعيه، كما تندّ عن إيديولوجيته المعلنة. ولنلاحظ في هذا الموضع أن حكاياته ليست من تأليفه، بل استقاها من المرويات الشفوية التي كانت تجري على ألسنة الناس في عصره. يظهر هذا في بداية كلامه حين يقول إن هذه الحكايات هي "من أحاديث البطالين والظرفاء."

تدور معظم حكايات الجاحظ حول تفوق الأنوثة على الذكورة، وكأن هذه الحكايات ترمي إلى مواجهة فحولة الرجال بما يمكن أن نسميه، تجاوزاً أو مجازاً، بفحولة النساء. يحكي الجاحظ قائلا "تزوّج رجل امرأةً وكان معه أير عظيم جدا، فلما ناكها أدخله كله في حرها، ولم تكن تقوى عليه امرأة، فلم تتكلّم، فقال لها: أي شيء حالك، خرج من خلفك بعد؟ قالت: بأبي أنت وهل أدخلته؟"(٥١)

وساق الجاحظ قصة أخرى يقول فيها

> كانت بالمدينة امرأة جميلة وضيّة، فخطبها جماعة وكانت لا ترضى أحداً، وكانت أمها تقول: لا أزوجها إلا من ترضاه. فخطبها شاب جميل الوجه ذو مال وشرف. فذكرته لابنتها وذكرت حاله وقالت: يا بنية، إن لم تزوجي هذا فمن تزوّجين؟ قالت: يا أمّه هو ما تقولين، ولكنى بلغني عنه شيء لا أقدر عليه. قالت: يا بنية لا تحتشمي من أمك، أذكري كل شيء في نفسك. قالت: بلغني أن معه أيراً عظيماً وأخاف ألا أقوى عليه. فأخبرت الأم الفتى فقال: أنا أجعل الأمر إليك، تُدخلين أنت منه ما تريد وتحبسين ما تريد. فأخبرت الابنة فقالت: نعم أرضى إن تكفلت لي بذلك. قالت: يا بنية والله إن هذا لشديد عليّ. ولكني أتكلّفه لك. فتزوجته. فلما كانت ليلة البناء قالت: يا أمّه، كوني قريبة مني لا يقتلني بما معه. فجاءت الأم وأغلقت الباب وقالت له: أنت على ما أعطيتنا من نفسك؟ قال: نعم، هو بين يديك. فقبضت الأم عليه وأدنته من ابنتها فدسّت رأسه في حرها وقالت: أزيدُ؟ قالت: زيدي. فأخرجت إصبعاً من أصابعها فقالت: يا أمّه زيدي. قالت: نعم. فلم تزل كذلك حتى لم يبق في يدها شيء منه، وأوعبه الرجل كله فيها، قالت: يا أمَّه زيدي. قالت: يا بنيّة لم يبق في يدي شيء. قالت بنتها: رحم الله أبي فإنه كان أعرف الناس بك، كان يقول: إذا وقع الشيء في يديك ذهبت البركة منه. قومي عنّي!(٥٢)

إن القصتين، إن تأملناهما، مبنيتان على فكرة واحدة، إذ تبدآن بالتهويل من شأن فحولة الرجل التي قد لا تحتملها الأنثى، لكنهما تنتهيان بأن تلك الفحولة ليست بشيء حين تقارن "بفحولة" الأنثى. إن القصة الثانية، على طولها النسبي، ليست إلا تفصيلا للقصة الأولى من جهة المضمون العام، أو من جهة "الصورة الذهنية المجردة"، التي تعد القصتان تجسيدين مختلفين لها. إن مثل هذه القصص التي يظهر فيها تفوّق الأنوثة على الذكورة واستيعابها لها تذكرنا بما لاحظناه عند أبي تمام حين اختار من الشعر في بابي الملح ومذمة النساء ما يرمي إلى إثبات للذكورة ونفي للأنوثة. إن قصص الجاحظ التي ساقها في هذا الباب تقدّم رؤية تحدث توازنا مع رؤية أبي تمام من جهة، ومن جهة أخرى يمكن قراءتها باعتبارها تقدم المرأة ككائن جنسي لا يستكفي ولا يشبع، وحتى في هذه القراءة لا تبدو الأنثى سلبية ومفعولاً بها فحسب.

في قصة ثالثة يتناول الجاحظ وجها آخر من وجوه العلاقة بين الذكورة والأنوثة فيقول "كانت بالمدينة امرأة ماجنة يقال لها سلامة الخضراء، فأخذت مع مخنّث وهي تنيكه بكيرنج (فارسيّة معربة، تعني "نموذج مصنوع للقضيب")، فرفعت إلى الوالي فأوجعها ضرباً وطاف بها على جمل، فنظر إليها رجل يعرفها فقال: ما هذا يا سلامة؟ فقالت: بالله اسكت، ما في الدنيا أظلم من الرجال، أنتم تنيكونا (كذا) الدهر كله فلما نكناكم مرة واحدة قتلتمونا."(٥٣)

تدور هذه القصة، كما هو واضح، حول العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة من جهة اللغة التي تجعل الذكر فاعلا والمرأة مفعولا به، بكل ما تعنيه الفاعلية من إيجاب والمفعولية من سلب، فلما حاولت الأنثى أن تأخذ دور الفاعل مرة واحدة بعد هذا التاريخ الطويل من الخضوع لدور المفعول به، أوقعت بها السلطة هذا العقاب. تدل هذه القصة على تململ الأنثى وتمرّدها على تاريخ اللغة الذي حكم عليها حكماً لا إنصاف فيه، إذ جعل دورها في علاقتها بالرجل دور المستقبل لفعله، لا دور المشارك.

غير أن في القصتين السابقتين على هذه القصة محاولةً لإقامة نوع من التوازن بحيث لا تجور الذكورة على الأنوثة. صحيح أن الأنثى ماتزال مفعولا بها، مستقبلة لفحولة الرجل، لكنها تستقبلها استقبال الاستيعاب ثم التفوق. وحول هذا المعنى يحكي الجاحظ أنه "قيل لامرأة من الأشراف كانت من المتزوّجات: ما بالك مع جمالك وشرفك لا تمكثين مع زوجك إلا يسيرا حتى يطلّقك؟ قالت: يريدون الضِّيق، ضيّق الله عليهم."(٥٤) الاتساع في هذه القصة يمكن أن ينظر إليه بوصفه رمزاً لقدرة الأنثى التي لا يقوى عليها الذكر فيكون الطلاق بمثابة إعلان عن هزيمة فحولة الذكر أمام "فحولة" الأنثى.

*

يمثل تذكير المؤنث وتأنيث المذكر في الأمثلة التي تقدّمت مناوشة للثنائية الضدية التي قامت بين المذكر والمؤنث في الخطاب الأدبي. إن ما فعله المبدعون من الشعراء والكتاب يشبه، في كونه حالة استثنائية، ما أشار إليه منظرو اللغة العربية من حالات استثنائية يستعمل فيها اللفظ الواحد للدلالة على المذكر والمؤنث دون تمييز، وحالات يستعمل فيها لفظ ذو صيغة مذكرة للدلالة على ما هو مؤنث أو العكس، وما إلى ذلك من حالات يُلحظ فيها تذكير المؤنث وتأنيث المذكر.

بيد أن الغالب على الخطابات اللغوية، ومنها الخطاب الديني القرآني، إنها توجهت للمذكر أكثر مما توجهت للمؤنث لما تنطوي عليه اللغة من تغليب للمذكر على المؤنث. إننا حين نخاطب جماعة من النساء والرجال، نتوجه إليهم، لغوياً، بوصفهم جماعة من الذكور. ويجدر بالذكر سرد واقعة من التاريخ الإسلامي تدل على وعي المرأة بأهمية حضورهن كنساء في الخطاب.

وقد شعر النساء قديماً بهذا الغبن اللغوي، فتعجبت بعض النساء من أن القرآن الكريم يوجّه خطابه للذكور دون الإناث. ورد في طبقات ابن سعد كلامهن الذي توجهن به للرجال قائلات "أسلمنا كما أسلمتم، وفعلنا كما فعلتم فتذكرون في القرآن ولا نذكر. وروي أن أم سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم "يا رسول الله يذكر الرجال ولا نذكر. وروى أن

نساءه قلن له: لماذا يذكر المؤمنون ولا يذكر المؤمنات؟. كما روى أن سلامة حاضنه إبراهيم بن النبي قالت للنبي: إنك تبشر الرجال بكل خير ولا تبشر النساء. قال: أوصويحباتك دسسنك لهذا؟ قالت أجل هنّ أمرنني."[55]

وقد استجاب الوحي الكريم لهذا المطلب النسوي فجاء قوله تعالى:

إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً (سورة الأحزاب: ٣٥).

كما تؤكد آيات أخرى أن كرامة الإنسان لا تنبع من الذكورة أو الأنوثة بل من التقوى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (سورة الحجرات: ١٣).

الهوامش

(١) أبو بكر بن الأنباري، **المذكر والمؤنث**، محمد عبد الخالق عضيمة (محقق) (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٨١)، ج١، ص٤.

(٢) **نفسه**، ص ٥١.

(٣) بيد أن التأنيث لا يرتبط بالتحقير ارتباطاً مطلقاً، إذ نلاحظ أن بعض الصفات ذات الصيغة المؤنثة، مثل "علاّمة" و"طاغية" و"حُجّة" تفيد التعظيم أو المبالغة. من هنا نبّهنا إلى أن التحيّز ربما يعود في معظمه إلى العقلية النحوية الذكورية أكثر مما يعود إلى اللغة في ذاتها.

(٤) الإمام أبو العباس ثعلب، **شرح ديوان زهير** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٤)، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٥) **نفسه**، ص٧٤.

(٦) **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي**، محمد عبده عزام (محقق) (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ج٢، ص٨١.

(٧) أبو علي المرزوقي، **شرح ديوان الحماسة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧)، ج١، ص ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٨) المرزوقي، **شرح ديوان الحماسة**، ج١، ص٢٢٦.

(9) **نفسه**، ج٤، ص١٨٦٨.

(10) **نفسه**، ج٤، ص١٨٨٦.

يصف الشاعر قضيبه، الأرن: النشيط. يقول التبريزي "كأنه ألغز في هذا، وأراد بمشرف اليافوخ ذلك العضو. وروى أن أعرابيا حضر مجلس أبي عبيدة، فألقى البيتين عليه، فذهب أبو عبيدة إلى أن الشاعر يصف به فرساً، وأخذ يفسّره، فقال الأعرابي: حملك الله يا شيخ على مثله! ففطن أبو عبيدة وخجل.

(11) **نفسه**، ج٤، ص ص١٨٧٣ ـ ١٨٧٤.

(12) **نفسه**، ج٤، ص١٨٤٠.

(13) **نفسه**، ج٤، ص١٨٥١.

(14) الزوزني، **شرح المعلقات** (بيروت: دار الجيل، د.ت.)، ص ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(15) **نفسه**، ص ص٦٣ ـ ٦٥.

(16) **نفسه**، ص ص٦٨ ـ ٦٩.

(17) لطفي عبد البديع، **الشعر واللغة** (الرياض: دار المريخ، ١٩٩٠)، ص٤٥.

(18) الزروني، **شرح المعلقات**، ص٦٦.

(19) **المفضليات**، أحمد شاكر وعبد السلام هارون (محققان) (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص١٦.

(20) الزروني، **شرح المعلقات**، ص٢٠٢.

(21) **المفضليات**، ص٢٩١.

(22) وهب أحمد رومية، **شعرنا القديم والنقد الجديد** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٧، مارس ١٩٩٦)، ص١٩٣.

(23) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، عبد الستار فراج ومحمود شاكر (محققان) (القاهرة: دار العروبة، د. ت.)، ج١، ص ص٤ ـ ٤١.

(24) **المفضليات**، ص ص١٠٨ ـ ١١٢.

(25) **نفسه**، ص١٠٩.

(26) **نفسه**، ص١١١.

(27) **نفسه**، ص١٠٩.

(28) انظر: لطفي عبد البديع، **فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت.).

(29) **المفضليات**، ص١٠٨.

(٣٠) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، أحمد شاكر (محقق) (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ج١، ص٧٣.

(٣١) ابن خلدون، **المقدمة**، علي عبد الواحد وافي (محقق) (القاهرة: لجنة البيان العربي، ط٢، ١٩٦٥)، ص١٣٠٦.

(٣٢) **نفسه**، ص١٣٠٧.

(٣٣) ابن رشيق، **العمدة** (القاهرة: الخانجي، ١٩٠٧)، ص٩٤.

(٣٤) انظر: محمد النويهي، **نفسية أبي نواس** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣).

(٣٥) انظر: عباس محمود العقاد، **أبو نواس الحسن بن هاني،** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨).

(٣٦) **نفسه**، ص١٧٢.

(٣٧) **ديوان أبي نواس**، أحمد الغزالي (محقق) (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص٣٥٠.

(٣٨) **نفسه**، ص٦٩٦.

(٣٩) **نفسه**، ص٦٩٣. ولا يصح في مثل هذه المواضع أن ينصرف الذهن إلى الدين لأن نقد الدين في ذاته لم يكن ليخطر ببال أبي نواس أو غيره من الشعراء، فليس ثم تناقض بين الشاعر والدين، أي دين، بل يقوم التناقض بين الشاعر والتجسيد الاجتماعي للدين، خاصةً حين تتخذ السلطة، أياً كان نوعها، من الدين وسيلة للقهر.

(٤٠) **نفسه**، ص٤٦٥.

(٤١) **نفسه**، ص٣٠٧.

(٤٢) **نفسه**، ص٣٠٥.

(٤٣) ابن كثير، **البداية والنهاية** (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت.)، ج١٠، ص٢٣١.

(٤٤) انظر السيد إبراهيم، في بحث الضرورة الشعرية من منظور الدراسة الأسلوبية: **الضرورة الشعرية: دراسة أسلوبية** (بيروت: دار الأندلسي، ١٩٧٧).

(٤٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٠، ص٢٣٤.

(٤٦) طه حسين، **حديث الأربعاء** (القاهرة: دار المعارف، ط١٢، ١٩٧٦)، ج٢، ص٢٥.

(٤٧) انظر: **رسائل الجاحظ**، عبد السلام هارون (محقق) (القاهرة: الخانجي، ١٩٦٥)، ج٢، ص ص٩١ ـ ١٣٧.

(٤٨) **نفسه**، ص٩٢.

(٤٩) **نفسه**، ص٩٣.

(٥٠) **نفسه**، ص١٢٥.

(٥١) **نفسه**، ص١٣٤.

(٥٢) **نفسه**، ص ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥٣) نفسه، ص١٣٥.

(٥٤) **نفسه**، ص ص١٢٦ ـ ١٢٧.

(٥٥) نقلاً عن: أحمد الحوفي، **المرأة في الشعر الجاهلي** (القاهرة،: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٤)، ص٤١٤.

مي زيادة والنقد النسائي:
قراءة في كتابها عن عائشة تيمور

ألفت كمال الروبي

إن عـواطف المرأة وتأثراتهـا شيء بشـري مطبـوع. وبالمران تتـعلم الاستسلام لطبيعتها النسائية والركون إليها في الاهتداء إلى التعبير، بعد أن لجمت خوالجها قروناً طوالاً. والصيحة التي ترسلها الآن ستفتح في إدراك البشر وفي آدابهم أفقاً جديداً...

إنما نحن من الذات الإنسانية الواحدة الجهة الماثلة إزاء جهة الرجل، فنختبر إذن بفطرتنا ما لا يستطيع الرجل أن يعرفه، كما أن اختبارات حضرته تظل أبداً مغلقة علينا.

مي زيادة

ارتبطت شـهـرة مي زيادة (مـاري إليـاس زيادة ١٨٨٦-١٩٤١) في الوعي العـام بصالونها الأدبي (١٩١٣-١٩٣٣) الذي كان يقصده كبار رجال مصر من أهل الأدب والفكر والسياسة مثل أحمد لطفي السيد، وعباس محمود العقاد، وشبلي شميل، وإسماعيل صبري، وولي الدين يكن، وخليل مطران، ومـصطفى عبد الرازق، ويعقـوب صروف، وطه حسين، وأنطون الجميل وغيرهم.(١)

طغت شخصية مي بوصفها شخصية نسائية نادرة في تلك الفترة المبكرة من عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، ومن ثم شغل كثير ممن كتبوا عنها بكل ما هو شخصي ـ حقيقي أو متوهم ـ فكتبوا عن الرجال الذين كانوا حولها ـ أو عرفتهم من بعيد ـ ووقعوا في حبها، كما كتبوا عن محنتها الأخيرة التي انتهت بوفاتها.(٢)

تسبب هذا الصيت الذائع لمي زيادة ـ بوصفها صاحبة صالون أدبي ـ في طمس ما أنجزته من إنتاج متنوع ـ بين تأليف وترجمة ـ يستحق الالتفات إليه بشكل جاد. لقد كتبت مي مقالات نقدية عن بعض أدباء عصرها من الرجال مثل جبران خليل جبران وإسماعيل صبري، وسجلت بعض مقالاتها آراءها في الأدب ومفهومه وأنواعه ورسالة الأديب، فضلا عن عنايتها بالفنون الجميلة الأخرى، كما كتبت ـ أيضا ـ بعض القصص القصيرة،(٣) وأفادت من معرفتها باللغات الأجنبية في تقديم عدد من أدباء الغرب ومفكريه.(٤) كما ترجمت بعض الروايات عن اللغات الأجنبية كالفرنسية والإنجليزية والألمانية في بداية حياتها.(٥) وبالإضافة إلى هذا كله كان لها إسهامها البارز في قضية المرأة التي كانت

مطروحة في ذلك الوقت بقوة.

ولعل من أهم ما قدمته مي ـ في تصوري ـ هو دراساتها النقدية التي خصصتها لبعض أديبات عصرها أو السابقات عليها، مثل دراستها عن ملك حفني ناصف، وعائشة تيمور، ووردة اليازجي، وهي دراسات لم تكن معزولة عن إيمانها بقضية تحرير المرأة. وقد نوهت معاصراتها من النساء مثل هدي شعراوي ـ زعيمة الحركة النسائية ومؤسسة أول اتحاد نسائي في ذلك الوقت ـ بأهمية عناية مي الخاصة بإنتاج النساء الأدبي.(٦) ومن هذه الزاوية لاقت مي كثيراً من التكريم من رجال عصرها خاصة بعد وفاتها، فلقبوها بأنها "رائدة الأدب النسوي"، وأشاروا إلى فضلها في "تكوين الأدب النسوي في نهضتنا الحديثة"، وأنها نجحت في استحداث حركة أدبية نسوية... إلخ.(٧)

غير أن الذين أرخوا للأدب العربي في مصر لم يعنوا بذكر مي زيادة،(٨) كما لم يشر أحد من مؤرخي النقد العربي الحديث أو دارسيه ـ في حدود علمي ـ إلى جهدها النقدي، سوى تلك الإشارة المحدودة ـ والمهمة في الوقت نفسه ـ التي نوهت فيها وداد سكاكيني بريادة مي في مجال النقد الأدبي بالنسبة للنساء.(٩) وإقدام وداد سكاكيني على تأليف كتابها عن مي في "حياتها وآثارها" ليس إلا امتداداً لتقليد بدأته مي في كتابتها عن نساء عصرها بدافع من حمية نسوية ورغبة في حفر مكانة للمرأة في مجال الإنجاز الكتابي.

وإغفال مؤرخي النقد ودارسيه من الرجال لمي يدفع إلي التساؤل عما إذا كان هذا الاستبعاد مقصوداً؟ وما هي معاييره؟ هل لكونها امرأة؟ أم لأنها لم تشارك في المعارك النقدية التي اضطرمت في عصرها؟ هل لأنها لم تكن مصرية، بينما حددت هذه الدراسات نفسها بحدود جغرافية "في مصر"؛ بمعنى أنها قاصرة على الأدباء أو النقاد المصريين بالميلاد والنشأة والجنسية؟

ومن اللافت ـ حقا ـ أن كتابات مي النقدية كانت تنشر تباعاً في **المقتطف** و**الهلال** وغيرهما من الصحف والمجلات، ثم تطبع كاملة في كتب مستقلة، وقد حدث هذا ـ على سبيل المثال ـ بالنسبة لدراستيها المتواليتين عن ملك حفني ناصف ووردة اليازجي. كما كانت كتب مي مطروحة ومتداولة أيضا، وكان بعض معاصريها ـ مثل العقاد والمازني(١٠) ـ يعرضون لها فور صدورها. وقد نوّه العقاد بمي كاتبة مطبوعة غير مقلدة معقباً على مقالاتها التي ضمها كتابها **الصحائف**، وامتدح سماحتها النقدية وتمايز كتابتها بسمات أنثوية ـ من وجهة نظره ـ جسّدها في سمة "العطف".(١١) والسؤال هنا هل كان تأثير مي الأديبة والناقدة وقتياً ـ بالنسبة إلى الرجال ـ إلى هذا الحد؟ وهل كانت كتابة مي النقدية ترفاً يمكن الاستغناء عنه وإسقاطه من الذاكرة؟

لقد شقت مي طريقاً جديدة عندما اختارت ـ عن قصد ـ أن تكتب عن ثلاث نساء رائدات في تاريخ الكتابة النسائية، ومثلت "كتابتها على كتابة النساء" رافدا من روافد الخطاب النسائي التحرري ـ في ذلك الوقت ـ حيث كانت كتابتها النقدية ذات هدف تنويري لصالح المرأة.(١٢) وإذا كانت هذه الدراسة مكرّسة للإبانة عن جوانب من نقد مي زيادة، فإنها ستعتمد ـ بالأساس ـ على كتابها **عائشة تيمور، شاعرة الطليعة**، وكانت مي قد نشرت فصولاً منه في مجلة **المقتطف** ـ التي كانت تصدر في القاهرة ـ في شهور متفرقة من عامي (١٩٢٣، ١٩٢٤). وعندما ظهرت دراسة مي في كتاب،(١٣) اشتمل على سبعة فصول،

يعرض الفصل الأول "البارق في الظلام" لأسباب اختيارها شخصية عائشة وأدبها (شعراً ونثراً) موضوعاً للدراسة. وتتناول الفصول الأخرى على التوالي: عصر الشاعرة (الحياة الفكرية والاجتماعية)، الظروف الخاصة بالشاعرة (النشأة والزواج)، البيئة الاجتماعية والمعنوية، الموضوعات الشعرية: شعر المجاملة، الشعر العائلي، الشعر الغزلي والديني والأخلاقي، ثم يعرض الفصل الأخير لنثر عائشة تيمور.[١٣]

أرادت مي من هذه الدراسة أن تبرز الصوت الإبداعي النسائي الأول (الرائد) مجسداً في عائشة تيمور المبدعة شعراً ونثراً، كما حاولت تحديد خصائص هذا الصوت النسائي لتنفذ من خلالها إلى سمات يمكن أن يخصص بها صوت المرأة الكاتبة من وجهة نظرها، وبهذا مارست مي محاولة رائدة تتعلق بالتنظير للصوت النسائي في الكتابة الأدبية. وسأحاول ـ بدوري ـ التعريف بمي كناقدة لإنتاج عائشة/المرأة من منظورها الخاص المرتبط برؤيتها لقضية المرأة التي كانت تمثل هماً خاصاً ومشتركاً بين النساء في عصرها. وبعبارة أخرى، سأعرض لكتابة مي النقدية ـ من خلال دراستها لعائشة تيمور ـ بوصفها إنجازاً نسائياً قديماً وسابقاً ـ بحوالي خمسة وسبعين عاماً ـ على ما يثار في أيامنا هذه من أسئلة خاصة بالأدب النسائي أو النقد النسائي. وسأهتم على وجه خاص باستدعاء كثير من نصوص مي زيادة التي طواها النسيان، ولم يعد لها أي حضور في الذاكرة النقدية. وفي الوقت نفسه سأبين إلى أي حد مثلت مي الصوت النسائي النقدي الأول مبرزة أهم ملامح هذا الصوت.

كانت مي واعية بالتقابل التراتبي الحاد بين الرجل والمرأة، وهو تقابل فرضه المجتمع الذكوري الذي يهيمن فيه الرجل ويصبح صاحب الحق الأوحد في الحياة والحرية مغفلا أحقية المرأة في مشاركته في الوجود بما هي "ذات" مستقلة تحقق التكامل الطبيعي للذات الإنسانية التي لا تقتصر على الرجل فقط؛ بل تشمل الرجل والمرأة معاً. كتبت مي في دراستها عن عائشة تيمور:

> مهما فاخر الرجل بعبقريته التي نحبها، ونعجب بها. ونستحثها فيه، فهو لا يستطيع أن يزعم أنه الطبيعة البشرية كلها؛ لأن الطبيعة لم ترده أن يكون أكثر من النصف الواحد من الذات الإنسانية المكتملة... أما النصف الآخر فهو المرأة، النصف الذي ظل إلى اليوم مهملا، إنْ لم يكن مكموماً مسحوقاً – النصف الذي قد يذكر أحياناً بصفته غير موجود في ذاته، ولاحق له على الحياة والحرية، وكل الغرض منه هو إخراج النسل ليس غير.(١٤)

ذلك هو وعي مي الذي كان يوجِّه تصورها النقدي في كتابها **عائشة تيمور**، وهو وعي ليس وليد اللحظة التي كتبت فيها هذا الكتاب، بل مؤسس على معرفة أكثر شمولا وعمقا بوضعية المرأة في تاريخ الإنسانية، ففي كلمة ألقتها عام ١٩١٤ ـ أي قبل تأليفها هذا الكتاب بحوالي تسع سنوات – بينت كيف كان تاريخ المرأة استشهاداً طويلا؛ كيف أساء الفلاسفة والمفكرون فهمها، واستهانوا بها، وسخروا منها، وكيف شيأها الشعراء عندما ألحوا

على تصويرها جسدياً، وكيف كان عامة الناس يبغضونها ويزدرونها... إلخ.[١٥] وقد عبرت مي عن تفاؤلها بحاضر المرأة ومستقبلها الذي سيقطع مع ذلك الماضي الأليم بسبب ما تشهده من نهضة نسائية تتحقق حولها وتنبئ بما هو أفضل:

> إن النهضة النسائية تمتد يومياً في أقاصي المسكونة. إنها لنهضة عجيبة تبشر بخير عظيم، وتنبئ بأنَّ مدنية الأمس العرجاء التي لم تتكئ إلا على جنس من الجنسين، هي غير مدنية الغد المتعة بتحقيق الأماني. ليست مدنية الغد مدنية الرجل وحده؛ بل هي مدنية الإنسانية، لأنَّ المرأة آخذة بالصعود إلى مركزها الحقيقي بقرب الرجل. إنَّ موجة النور، نور الارتقاء النسائي، تزداد ارتفاعاً واتساعاً مع الأيام.[١٦]

أطلت مي على واقع المرأة العربية ـ في عصرها ـ من نوافذ مفتوحة على حضارات وثقافات إنسانية أخرى، وحاولت أن تلتقط ما هو مشترك إنسانياً، دون أن تفقد وعيها بمشكلات الواقع الاجتماعي المحيط بها ومآزقه ذات الخصوصية. ووعي مي بوضعية المرأة الدونية بالنسبة للرجل جزء من وعي عام كان قد بدأ يسود بين الكاتبات اللائي سبقنها، منذ ظهور الصحافة النسائية، التي حملت مشعلاً مستقلاً من مشاعل التنوير لتوعية المرأة بذاتها.[١٧]

إلا أن خطاب مي في زيادة النقدي كان يسعى، بشكل ما، إلى انتزاع حق مزدوج للمرأة، حق المرأة "الكاتبة"، وحق المرأة "الناقدة" في الخطابين الإبداعي والنقدي اللذين احتكرهما الرجل على مر الزمن: "لقد احتكر الرجال جميع أنواع القدرة والإبداع والتفوق، فما نكاد نفتح عيوننا وأذهاننا [تقصد النساء] حتى نرى جميع مناحي السلطان والسيطرة والنفوذ ممثلة فيهم."[١٨]

من هنا اختارت مي أن تكتب عن الشخصيات النسائية الرائدة في مجال الكتابة والإبداع، وكان المجال يترك لها مفتوحاً في الاختيار دائماً،[١٩] وعندما كتبت عن ملك حفني ناصف، أشارت إلى أنها أول دراسة كتبتها امرأة عن امرأة، ثم كان اختيارها لعائشة تيمور نوعاً من الاستدراك على كتابها السابق، حتى تثبت أولية عائشة تيمور وأفضلية أسبقيتها ـ زمنياً ـ على ملك حفني ناصف في ارتياد الكتابة شعراً ونثراً.[٢٠]

وبناء على هذا الوعي وهذه الاختيارات يفترض أن خطاب مي النقدي ـ وهو خطاب نسائي ـ يحمل على عاتقه مهمة إثبات حق الوجود؛ وجود الكاتبة المبدعة، ثم الناقدة ضمنياً، بنفس القوة التي أرادت بها إثبات إمكان الاختلاف؛ اختلاف كتابة المرأة عن كتابة الرجل.

وفي قراءتنا لكتاب **عائشة تيمور، شاعرة الطليعة** لابد أن يطرح أكثر من سؤال نفسه مثل: كيف أسست مي لخطاب نقدي نسائي مغاير لنقد الرجال؟ وإلى أي حد استطاعت أن تنظر للكتابة النسائية غير المقدّرة من قبل الرجال، خصوصاً أن دخول المرأة عالم الكتابة جذب انتباه الرجال (الجمهور) ودفعهم إلى تقييم هذه الكتابة والبحث فيها عما يمت بالصلة

إلى "الذات النسائية العامة" على حد تعبير مي. وقد انبرت تدفع عن كتابة النساء سمة "الضعف النسائي" التي حاول الرجال أن يلصقوها به وذلك قبل تأليفها كتاب عائشة تيمور بأكثر من عشر سنوات.(٢١)

في كتابها عن عائشة تيمور عبرت مي عن حيرتها إزاء وضع تعريف محدد للشعر، خاصة أنها كانت تسعي إلى تحديث المفهوم السائد ـ آنذاك ـ الذي يحصر الشعر في عنصر دون آخر. قالت مي:

> ليس أعسر من تعريف الملكة الشعرية وتحديد الشاعر. أصحيح أن الشعر كله رقة وعذوبة وإحساس وموسيقى دون تفكير ومعرفة وبحث وقوة؟ أم هو مزيج من كل ما تفنيه الحياة وتولده من المدركات والمحسوسات، سبك في قوالب متعددة وفقاً لأنظمة بديهية تتملص كالشعر نفسه من حظيرة التفهم والإدراك.
>
> الشعر أحد أساليب التعبير عن خواطر وعواطف وحاجات ما فتئت الإنسانية تستوحيها وتنفعل بها. قليلة هي تلك المعاني الأساسية. بيد أن شعبها ومناحيها تذهب كل مذهب وتضرب من أعماق البحار إلى أقطاب الأرض إلى فسيح السماوات إلى رحبات الزمن في الأزل منها والسرمد.(٢٢)

وراء كلام مي طموح كبير إلى نقض البلاغة التي تقصر رؤيتها للشعر على جانب واحد (كالموسيقى أو الإحساس... إلخ.) ثم تحاصره بقواعد مقننة تقيد حرية الشاعر في الانطلاق، من هنا تطرح تعريفاً للشعر يسمح للشاعر بالتعبير دون التقيد بقوالب أو طرائق بعينها، وتؤكد نفيها للرؤية التي تختزل الشعر في الصفة اللفظية أو الموسيقى، مؤمنة بطبيعته المراوغة المستعصية على الاستيعاب؛ ذلك أن الشعر ـ في نظرها ـ يحتوي مكونات أخرى مثل الفكر والمعرفة والوعي، إنه مركب من جميع هذه العناصر مجتمعة، لأنه وليد الحياة بمؤثراتها المتشابكة. ولهذا سنجد معيار نجاح الشاعر عند مي يتوقف على صدقه في التعبير عن الحياة التي يمارسها ويعيشها، وليس في محاكاة الأقدمين، أو الصب في قوالب معتمدة؛ إنها تولي المؤثرات المجتمعية بكل تشابكاتها اهتماماً كبيراً في تشكيل العمل الأدبي. من هذا المنظور الواسع الحديث ـ وقتها ـ أطلت مي على شعر عائشة تيمور محاولة أن تكسب نقدها طابعاً علمياً موضوعياً، لتضع عائشة في مكانها الطبيعي على خارطة عصرها وبيئتها الاجتماعية والأدبية لتنفذ إلي خصوصيتها بوصفها امرأة شاعرة.

أفردت مي جزءاً من دراستها لعصر الشاعرة وآخر لبيئتها، موضحة الخطوط العامة للحالة الفكرية والاجتماعية في عصر النهضة، واهتمت بتوصيف وضعية المرأة في تلك الفترة الظلامية على حد تعبيرها، ثم قدمت عائشة تيمور (١٨٤٠-١٩٠٢) بوصفها نموذجاً فريداً لبداية نهضة المرأة الشاعرة في مصر (وصفتها بأنها البارق في الظلام، والشعاع الأول في ظلام الحالة النسائية)، من هنا عنيت بوضعها في سياقها الخاص (النسائي)، فقدمتها

على خلفية معاصراتها من النساء؛ قرنتها بنظيرتها الشاعرة السورية وردة اليازجي (١٨٣٨-١٩٢٤)، كما أشارت إلى زينب فواز (١٨٦٠-١٩١٤) التي ترجمت للتيمورية في كتابها **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور** وأثبتت رسائلها مع وردة اليازجي.

وأكملت مي زيادة هذه الخلفية النسائية التي تبدو فيها المرأة منجزة في فترة حياة عائشة تيمور، فأشارت إلى "الست المغربية" التي كانت تطارح الشيخ علي الليثي الأزجال، كما أشارت إلى ليلى هانم بنت أخ رئيس مجلس شورى القوانين، التي كتبت رواية بالإنجليزية وترجمت إلى العربية في ذلك الوقت المبكر، ونشرت في **المقتطف** سنة ١٩٠١ بعنوان "رواية أمينة". ولم تقتصر إشارات مي إلى النساء المنجزات ـ في حياة عائشة ـ على الأديبات أو الكاتبات، وإنما جاوزتها إلى الرموز النسائية ممن كان لهن دور في الحياة العامة في الفترة ذاتها أو بعدها بقليل مثل الأميرة عين الحياة الزوجة الأولى للسلطان حسين، والأميرة نازلي فاضل صاحبة أول صالون أدبي نسائي في مصر..إلخ.[٢٣]

وإذا كان هذا الاهتمام من مي يدل على عنايتها الخاصة والواعية بإبراز أوجه النشاط النسائي في تلك الفترة المبكرة، فإنها كانت تستهدف الكشف عن الحالة الخاصة جداً بعائشة تيمور ووضعيتها بوصفها شاعرة بالنسبة للوسط المحيط بها؛ أي الوسط الأدبي أو ما أسمته مي بالبيئة المعنوية، التي لم تقدم لها شيئاً سوى المعاناة، فعائشة تيمور ـ في رأي مي ـ لم تجن ثماراً لإنجازها، كما هو بالنسبة للسيدات الأخريات وسط بيئاتهن الاجتماعية، وكأنَّ مي تريد أن تقول إن عائشة حرمت من التقدير الأدبي الذي تتوق إليه كل أديبة أو أديب.[٢٤]

طوعت مي عنصر البيئة الاجتماعية كمؤثر في الإنتاج الشعري لصالح عائشة تيمور، لتحدد قيمة الإنجاز الذي حققته الشاعرة قياساً إلى عصرها، ومن هنا سوغت مبدأ العطف النقدي؛ بمعنى عدم التعنت وعدم التحامل الذي جعلته مدخلا أساسياً للنقد الأدبي:

> إن ألزم مميزات الناقد هي العطف؛ لست أعني العطف بمعنى الإغضاء والتساهل، واعتبار العيوب والنقائص حسنات وكمالات، وإنما أعني عكس التحامل والتعنت، ليتهيأ له التجرد من ذاتيته تجرداً موقوتاً يتسنى معه الدخول في حياة المنقود شاعراً معه، متوجعاً لحاجته، مراعياً عادات بيئته ومطالبها، خاضعاً لجميع مؤثرات المحيط طالباً لحين غايته من الحياة... النقد لا يقوم بإظهار العيوب وإنما هو إحكام التمييز والتحليل.[٢٥]

ويبدو أن إلحاح مي على مبدأ العطف أو التعاطف النقدي[٢٦] كان بمثابة رد فعل للهجمات العنيفة التي شنها المازني وشكري والعقاد على حافظ وشوقي، وهي هجمات بدأت مبكرة؛ حيث شن المازني حملاته في صحيفة **الجريدة** منذ عام ١٩١٢، ثم في جريدة **عكاظ** في عام ١٩١٤،[٢٧] وتوجت هذه الحملات بصدور كتاب **الديوان** للعقاد والمازني في عام ١٩٢١. ولعله من المهم هنا الإشارة إلى ما كتبته مي إلى العقاد في رسالة لها إثر حملته الشديدة على قصيدة "المواكب" لجبران خليل جبران؛ حيث نبهته إلى قسوته على الشاعر رغم

اتفاقها معه في بعض ما انتقد فيه جبران، وقد وجهت فيما بعد نقداً للدرس النقدي المعاصر لها.[٢٨]

ومع هذا لم تكن مي تختلف في فهمها للأدب ولا في توجهها النقدي عن أصحاب مدرسة الديوان، وقد سجلت ـ بوضوح ـ موقفها من الشعراء التقليديين، الذين لا يجاوزون محاكاة القدماء، معددة عيوب شعرهم:

> يصمم أكثر شعراء العرب على تقليد هذا الشاعر أو ذاك من القدماء بدلاً من أن يجروا وراء سليقهتم الفردية، فينجم لنا "طبعات" جديدة مشوهة من الشاعر المقلد. ويخاطبوننا بلغة عصور خلت ونحن اليوم في عصر الحيرة والتردد والثورة الكبرى. فمن الإعجاب بالجزالة البدوية جاء حب النسخ والتقليد، وعنه نجم الفقر في الخيال والتقيد باللفظ دون المعنى، وجمع الفكرة في كل بيت بمفرده، والخلل في اتساق الخواطر، والقصور في تنظيم أجزاء الخطاب، حتى إنك كثيرا ما ترى وجوب جعل آخر القصيدة أولها ومنتصفها آخرها. وعن التقليد نتج حصر الشعر في أبواب المدح والهجو والرثاء والحماسة والفخر والنسيب والحكمة أحياناً.[٢٩]

وألحت مي على وصف شعر الرجال في هذه الفترة بـ"فقر الخيال"؛ وحملت على قصيدة "المعارضة" التي أصبحت تقليدا شعرياً، يدعم عجزهم عن الابتكار والخروج من دائرة القديم.[٣٠]

ثم اتخذت في تقييمها لشعر عائشة تيمور معيار "المقارنة" بين شعرها وشعر معاصريها من الرجال في الموضوعات والأساليب وطرق التصوير؛ لتثبت من ناحية أن عائشة قلدت هؤلاء الرجال، ووقعت في أخطائهم، ولتكشف، من ناحية أخرى، عن مزايا ذاتية خاصة بشعرها، مرة في إطار التقاليد؛ محددة ما الذي اختارته من الموضوعات التقليدية، وما الذي أسقطته[٣١] ومحددة مرة أخرى انحرافها عن هذه التقاليد في التعبير والتصوير، وفي هذا تقول مي:

> ومعظم استسلامها للغلو في جزء خارج عنها، وهو شعر المجاملة، بيناهي في شعرها الذي يرسم نفسها ساذجة مخلصة عذبة، تروي حديثها بأسلوب، ليس هو بالهندسي الذي لا يقدر أنصار القديم سواه، إنما هو كما يقول الفرنجة روائي (romantique) يجرى عليه بعض شعراء العصر.[٣٢]

لكن مي أقرت سمة التقليد الغالبة على شعر عائشة، ثم حاولت أن تلتمس لها العذر في ذلك، وفق مبدأ العطف، والظرف الخاص بالمرأة، داخل بيئة تقليدية محافظة.

وبعبارة أخرى، حاولت مي أن توضح كيف كان إذعان عائشة للتقاليد الشعرية أمراً طبيعيا ـ آنذاك ـ فرضته الظروف المحيطة بها. كتبت مي عن عائشة:

> إننا رأيناها متكلمة بلهجة الرجل، وذلك راجع... إلى أمرين:
>
> أولاً: عادة الضغط على عواطف المرأة وإخراس صوتها. فكان أيسر لها أن تتخذ لهجة الرجل المصرح له بما حظر عليها.
>
> ثانياً: لأنها كانت مقلدة، قد قلدت الرجل في معانيه، كما قلدته بداهة في لهجته. الرجال أساتذتنا ومهذبونا ومكيفونا، عليهم نتلقى دروسنا، وعن كتبهم وكتاباتهم نقتبس المعرفة، وبذكائهم نستعين لصقل ذكائنا وإنمائه، ومنهم نستلهم كل فكر عظيم وكل عاطفة جليلة.[٣٣]

يشير نص مي أكثر من قضية، أولها محاصرة القيم الأخلاقية والمواضعات الاجتماعية للكتابة النسائية، فتحرم المرأة من التعبير أساساً، ومن التعبير عن ذاتها بشكل خاص. وثانيها: أن هذه المواضعات (وهي من صنع الرجل بالطبع) لا تتيح إلا هامشاً ضيقاً، عليها أن تحتذي فيه حذو الرجل؛ وبعبارة أخرى، ثمة تبعية للرجل مفروضة منذ البداية على المرأة، إن أرادت دخول عالم الشعر، فالرجل هو المصدر الأساسي للمعرفة؛ لأنه هو الأستاذ والمعلم والمهذب، وهو صاحب الخبرة الطويلة في كل مجالات النشاط الإنساني. أدركت مي أن علاقة التقابل التراتبية التي فرضت تاريخياً بين الرجل والمرأة فَرَضَتَ عليها تقليدها للرجل في كتابتها الإبداعية لحداثة عهدها بالإبداع، ولافتقارها، بالتالي، إلى تقاليد خاصة بها.

ومع أن مي كانت ملمة بتاريخية اضطهاد المرأة، وإقصائها عن دوائر التعليم والثقافة والإبداع في العالم كله، فهي لم تلجأ إلى التعميم، وحرصت على إثبات الظرف الخاص بالمرأة المصرية ـ في زمان معين ـ هو هنا زمن عائشة تيمور ـ ومكان معين، يبدأ بالبيئة العائلية التي نشأت فيها الشاعرة، ثم الدوائر التي كانت تتحرك فيها، فلم تحمل على الشاعرة لأنها قلّدت الشعراء الرجال، وكتبت في مجال المجاملة؛ بل قدمت مي تصوراً يفيد اتساق عائشة تيمور مع رؤيتها المطابقة لانتمائها، بوصفها ابنة للطبقة الارستقراطية التركية المصرية ـ أو المتمصرة آنذاك. وحتى تبرر مي إذعان عائشة تيمور للتقاليد الشعرية، وظّفت معرفتها بنشأة عائشة كابنة لأحد وجهاء ذلك العصر، الذي تقلد أعلى المناصب أيام عباس الأول وسعيد وإسماعيل، حتى أصبح رئيساً للديوان الخديوي، ثم زواجها من محمد بك الاستامبولي ابن حاكم السودان، وعلاقتها المباشرة بوالدة الخديوي إسماعيل،[٣٤] تقول مي:

> أكثر المجاملة في شعرها لامتداح الخديوين "عشر قصائد تقريباً."
> هاك كلاماً حلواً رناناً في تهنئة الخديوي بالعودة:

كللت تاج البدر قرباً بالشرف | مُذْ حلَّ في مصر ركابك وانعطف
طرِبت بمقدمك السني بلطفه | مصرُ السعيدة والسرور بها هتف
وازينت بكر الحبور وأصبحت | مـجلوة بين الرفاهة والترف
وتجملت مصر بما جاد الهنا | ورخيم مطربها على عود عكف

في منتهى اللطف هذان البيتان لا سيما الثاني. وفي الشطر الأخير نفحة شعرية منعشة. وهذا مثله:

وتراقصت مهج النفوس لبشرها | كبلابل غردن في روض أنف
أضحى يقول بسعد بابك نيلها | أقبل على بحر الوفاء ولا تخف

أكل هذا محض رغبة في المجاملة والإرضاء؟ بل فيه بعض الصدق. إن للأعياد العمومية والاحتفالات بهجة وجواً ينفث في الجماهير فكرة ويبث فيهم توقعاً، ويخلق في ذوي الشعور المتيقظ مختلف العواطف. فكيف لا تتأثر المرأة المحجوبة، إذ تمر في مركبتها المسدولة الأستار بين معالم الزينة والألوية وصفوف الجنود وقرع الطبول؟ كيف لا تهتم بالذات العلية، التي تهتز البلاد لحركاتها، وهي القريبة إليها بمنصب أبيها، المدينة لها بعض الشئ بمرتبة أسرتها، الملمة ببعض أحوالها بالاختلاط بنسائها.(٣٥)

تبدي مي تعاطفها في نقدها لشعر عائشة في هذا المديح. يظهر التعاطف، أولاً، في هذه المجاملة حين تصف كلامها ـ وصياغتها عموماً ـ مرة بالحلاوة وثانية باللطف وثالثة بالإنعاش، وكلها أوصاف تعبر عن استحسان التي تجامل دون أن تغالي في التقدير، ودون أن تصدر حكماً قاطعاً ويظهر تعاطف مي، ثانيا، في فكرة ملفتة، ربما تدفع إلي مراجعة الأفكار العامة والمطلقة حول مديح ذوي السلطان، فهي تنفي أن تكون عائشة مجرد مقلدة لما اتبعه الشعراء من مديح ذوي السلطان لمجرد المجاملة أو الإرضاء. وترجع ذلك إلى سببين: أولهما رغبة الشاعرة في التعبير عن مشاركتها كإنسانة في احتفال شعبي أقرب إلى الطقس الجماعي الذي يتشارك فيه الناس الإحساس بالبهجة، وربما يضاعف الرغبة ـ لديها ـ كونها امرأة محجوبة يعد مثل هذا الاحتفال (المتخيل شعرياً) بالنسبة إليها متنفساً. أما السبب الثاني فمرتبط برؤية عائشة نفسها، ثم علاقتها الحميمة بدوائر البلاط النسائية. من هنا ترى مي شعر عائشة صادقاً في كثير من الوجوه.

وتؤكد مي صدق عائشة الشعري ـ في مجال شعر المجاملة ـ من زاوية اتساقه مع رؤيتها وانتمائها، عندما تشير إلى الأبيات التي هجت فيها قادة الثورة العرابية. ذكرت مي الأبيات التي كتبتها عائشة بعد إخفاق الثورة العرابية، موجهة خطابها إلى الخديوي توفيق:

ولك السيادة ليس ينكر أمرها | إلا عديم العقل أو زنديق
قدحت بأكباد العدا نار الغضا | واشتد ما بين الضلوع حريق
كفروا بأنعم فيض جدواك التي | تربو على قطر الندا وتفوق
ظلموا نفوسهم بخدعة مكرهم | والمكر يصمي أهله ويعيق
فرقت شمل جموعهم فمكانهم | في الابتعاد وفي الوبال سحيق

ثم عقبت عليها بقولها:

> هذه مصارحة خطيرة، وهي الغمزة السياسية الوحيدة في كتابات التيمورية، إذا استثنينا مشايعتها للعرش في قصائد الثناء؛ مشايعة فيها تتلخَّص عاطفتها "الوطنية"، وبها تحب جو "مصر السعيدة"... تريد لمصر الخير والصلاح والهناء بواسطة الخديوي الذي ترى فيه أقدر عامل على ذلك، ليس لأنه مصلح أو خيِّر بطبيعته، بل لأنه صاحب الأريكة. فكما أنه فوق رعاياه في المكانة، فهو كذلك لهم في الصلاح والعدل المثل الأعلى. والتيمورية في هذه المحافظة السياسية متفقة وطبيعتها. وسنرى في الباقي من آثارها أنها غير ثائرة.(٣٦)

هكذا بدت عائشة تيمور ـ في نظر مي ـ مخلصة لانتمائها الأصيل إلى طبقتها، التي ارتبطت مصالحها بطبقة الحكام، ومن ثم فهي لم تجد غضاضة في هجاء العرابيين وتجاهل الشعور القومي الذي كان قد بدأ يمور في قلوب المصريين. لقد فرض عليها هذا الولاء أن تكون محافظة سياسياً. وقد رأت مي أن هذه المحافظة هي السمة الغالبة علي عائشة، وأن الوجه الآخر لمحافظتها السياسية هو محافظتها الأدبية.

إنَّ مي التي آمنت بسطوة التقاليد الاجتماعية والأدبية ـ التي فرضها الرجال الأساتذة فرضاً تاريخياً على النساء ـ كانت تؤمن أيضا بأنه في إمكان النساء المبدعات (صاحبات العبقرية) كسر هذه التقاليد؛ بمعنى أن يحققن إنجازاً يجعلهن على قدم المساواة مع الرجال.

> بدهي أن المرأة في بادئ الأمر تقلد الرجل تقليد التلميذ للمعلم، تقليد الصغير للكبير. بدهي أن تفعل ذلك في مجموعها المستيقظ. ولكن تنفلت من كل تقليد واحتذاء صاحبات العبقرية منذ ظهور نزعتهن، مثيلات سافو، ومدام دي ستايل، ومدام دي نواي معاصرتنا التي فازت في العام الماضي بجائزة الآداب من الأكاديمية الفرنسية، ومتليدا سيراوو التي يشبهها بول بورجيه ببلزاك الكبير في رواياتها المشبعة بحياة الشعب وبوصف عاداته وانفعالاته وآلامه.(٣٧)

تؤمن مي إذن بالموهبة الفردية الفذة التي تجاوز كل تقليد؛ فالمرأة المبدعة العبقرية هي التي تضيف إلى الإنجاز الأدبي الذكوري ما يجعلها تحظى بالاعتراف والتقدير من الرجال الأساتذة .تطرح مي هذا المبدأ العام بناء على معرفتها بهذه النماذج النسائية ـ التي أشارت إليها في النص السابق ـ المنتمية إلى حضارات أخرى قديمة وحديثة. وعلى الرغم من انتقاد مي لعائشة بأنها غير ثائرة، فإنها لم تتعرض في استدعائها للشاعرة سافو لأي تفصيل يخص شعرها، فلم تتعرض إلى الجانب الثوري فيه ولا للكيفية التي كسرت بها الحواجز وتمردت على المألوف بالنسبة لبنات جنسها في ذلك العصر ـ الموغل في القدم ـ واقتصر استدعاء مي للشاعرة سافو على تلك الإشارة العابرة التي تفيد أنها حققت إنجازاً يضاهي إنجاز الرجال، واستطاعت ـ بناء على ذلك ـ أن تحقق لنفسها مكانة لا تقل عن مكانة الرجل.

من هنا طرحت كتابة مي النقدية عن عائشة تيمور في طياتها أسئلة مستترة، حاولت أن تجيب عنها؛ أهم هذه الأسئلة: كيف يمكن لامرأة شاعرة ـ مثل عائشة ـ وعت حقها في التعبير عن ذاتها وعواطفها أن تخرق التقاليد الشعرية الثابتة في عصرها من جهة، وأن تمزق خِدْرَها الاجتماعي الذي فرض عليها من جهة أخرى؟

ألحت مي على أن عائشة تيمور حوصرت في بيئتها المغلقة ـ بيت أبيها ثم بيت زوجها، ثم اختلاطها بنساء دوائر البلاط المغلقة ـ فكانت تعوزها الحرية والتواصل مع من يماثلها في الأفكار ويشاركها هموم الشاعرة الإنسانة المبدعة، فكانت معاناة عائشة ـ في نظر مي ـ أنها تعرف وتفهم، حققت من المعرفة والفهم ما يجعلها تفوق نساء عصرها، لكنها قيدت اجتماعياً خلف الأسوار.[٣٨] وعلى الرغم من أنَّ مي أوحت بقناعة أن إنجاز عائشة الشعري هو في ذاته خرق لما هو مألوف وما هو متوقع من المرأة في ذلك العصر، فإنها كانت معنية بالبحث عن سمات خاصة بشعر عائشة، يصرح بها الشعر نفسه، وإن لم تصرح الشاعرة.

ومع إقرار مي بأن عائشة لم تحقق الإنجاز الذي حققته شاعرات وكاتبات أخريات في بيئات وثقافات أخرى، لم تسلِّم بما صرحت به عائشة حين قدمت أشعارها الغزلية بأنها من قبيل تمرين اللسان، وحاولت مي أن تفتش فيها عما يجاوز مجرد التمرين، واكتفت بالتلميح الذكي، مشيرة إلى بعض أبيات الشاعرة. كتبت مي عن عائشة:

> لقد قالت الكثير من شعرها الغزلي محاكاة وتقليداً، كما اعترفت بذلك في تصدير بعض أبياتها حيث تجد: "وقالت متغزلة في غير إنسان والقصد تمرين اللسان" ولكن، أتكون الأبيات التالية في بساطتها لتمرين اللسان كذلك؟

أشكو الغـرام، ويشـتكي	جـفن تعـذب بالسـهـر
يا قلب، حسبك ما جرى	أحـرقت جسـمي بالشـرر
لام الحـبـيـب لك الضنى	لـم ذا وأنت لـه مـقـر
لـكن تـعـذيب الـهـوى	مـا للشـجي منه مـفـر[٣٩]

ثمة وعي امرأة (متعاطفة) بالقيد الاجتماعي الذي يحول بين المرأة التي لما تزل حبيسة والتعبير عن العواطف صراحة؛ لقد وضعت مي يدها على غير المعلن بالنسبة للشاعرة التي تتوارى خلف إقرارها على نفسها بأنها مجرد مقلدة، ربما لتبث أشجاناً خاصة بها. قرنت مي بين الحرية التي حرمت منها المرأة وإمكان الإبداع، ورأت أن المعرفة والعلم وحدهما لا يكفيان، وفي إيجاز شديد، عبرت عن إدراكها لاختلاف الأسلوب في بساطته ـ وربما في سذاجته ـ التي تنأى به عن مجرد التقليد أو التدريب على ما جرى عليه التقليد.

وسيبدو الفرق واضحاً بين نظرة مي وتصور عباس محمود العقاد (وهو أحد مجايليها) لشعر عائشة تيمور ولقدرة المرأة ـ عموماً ـ على الإبداع الشعري. رأى العقاد أن عائشة تيمور قالت الشعر لتفردها وعبقريتها، ذلك أن تعليم المرأة وحده لا يخلق شاعرة، ويدلل على ذلك بأن كثيراً من النساء تعلمن، ولم يسفر تعليمهن عن وجود شاعرات(٤٠)، ثم يرجع صمت المرأة الشعري عبر القرون الطويلة إلى سمات طبيعية ثابتة فيها، تخص الأنوثة وحدها:

> فالمرأة قد تحسن القصص، وقد تحسن التمثيل، وقد تحسن الرقص الفني... ولكنها لا تحسن الشعر، ولما يشتمل تاريخ الدنيا كله بعد على شاعرة عظيمة، لأنَّ الأنوثة ـ من حيث هي أنوثة ـ ليست معبرة عن عواطفها ولا هي غلابة تستولى على الشخصية الأخرى التي تقابلها، بل هي أدنى إلى تسليم وجودها لمن يستولى عليه من زوج أو حبيب، ومتى فقدت الشخصية صدق التعبير وصدق الرغبة في التوسع والامتداد واشتمال الكائنات كلها، فالذي يبقى لها من عظمة الشاعرية قليل. ولا ينفي قولنا هذا أن الأنثى قد تعبر عن الحزن، لأن الحزن لا يناقض استعداد الشخصية للتسليم والاستناد إلى غيرها، ولهذا كانت الشاعرة الكبرى التي نبغت في العربية باكية راثية، وهي الخنساء، ولم يكن الشواعر المعروفات من الجواري والعقائل في الدولتين العباسية أو الأندلسية إلا مقلدات مرددات... وقد تعبر الأنثى عن الغزل وتبدع فيه كما أبدعت "سافو" أشعر الشواعر الغزلات، ولكنها بعد لم تكن معبرة عن طبيعة الأنثى كما يعلم القراء.(٤١)

لقد كان العقاد معنياً "بالبيئة" بوصفها عنصراً مؤثراً في الشعر، وأسس كتابه **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** على هذا التصور، وحاول أن يبين كيف يكون الشاعر ممثلا لبيئة في شعره، وبناء على هذا رأي عائشة معبرة عن بيئتها الخاصة (بيئة الخدر التركي المتمصر على حد تعبيره)، لكنه أغفل أثر مواضعات هذه البيئة الخاصة، فضلا عن تأثير الظرف الاجتماعي العام الذي كان يحيط بالمرأة آنذاك ـ بل وفي عصر العقاد نفسه فضلا عن العصور القديمة التي أشار إليها ـ ويحول بينها وبين التعبير عن ذاتها أو عواطفها، باختصار أغفل العقاد كل الضغوط الاجتماعية التي وضعت على المرأة وعملت على إسكات صوتها، واكتفى بإطلاق صفات مطلقة للمرأة تجسد الأنوثة وتحدد ماهيتها ـ من وجهة نظره ـ هذه الصفات تتلخص في الضعف والعجز والاستسلام والاعتماد على الآخر (الرجل)، وهي

صفات تفضي إلى السلبية المطلقة. من هنا سلّم العقاد بما قدمت به عائشة تيمور شعرها الغزلي، ثم أصدر حكماً يقينياً بأن طبيعة المرأة الأنثوية (والمرأة عنده مطلقة في الشرق والغرب) لا تهيؤها أساساً للشعر، وللشعر الغزلي على وجه الخصوص، وإن قالته فهي مقلدة، وإن أبدعت مثل الشاعرة الإغريقية سافو، فهي أيضا لا تعبر عن طبيعتها (نفهم ضمنا أنه يقصد أنها كتبت على طريقة الرجل) باعتبارها تحب النساء.

كانت مي أقرب إلى تفهم سر احتذاء "المرأة الشاعرة" التقاليد السابقة وسبب انتحائها إلى موضوعات دون أخرى، وفي الوقت نفسه كانت معنية بالبحث عن سمات خاصة بالشاعرة المحاصرة بالتقاليد الشعرية السابقة، من زاوية أنها امرأة وبالإضافة إلى هذا لم تكن ممتلئة بهذا اليقين الذي امتلأ به العقاد، ولم تشأ أن تصادر برؤيتها لشعر عائشة على إمكان وجود رؤى أخرى، ولم تجعل أحكامها النقدية أحكاماً مطلقة، وقد وصفت رؤيتها النقدية في بداية دراستها بقولها: "هذه الصورة التي أرسم من التيمورية إنما هي نظرة فردية في طبيعتها، ولا زعمِ لي أنها صورة مطلقة."(٤٢)

وضعت مي مبدأ خصوصية التعامل مع شعر عائشة/المرأة، حتى في الموضوعات التقليدية التي تبدو فيها الشاعرة مقلدة، وأعطت اهتماماً للدلالات المستترة، ولم تقنع بالمعلن (الظاهر)، ثم حاولت أن تتلمس بعض السمات النسائية التي يتصف بها شعر عائشة، خصوصاً شعرها الذاتي، وهو ما يدخل تحت ما أسمته ـ مي ـ بالشعر العائلي. لكن مي لم تتعرض إلى هذه السمات النسائية بشكل تفصيلي منظم. وفي لفتة ذكية تقيم مي مقارنة جزئية بين رثاء عائشة تيمور لأبيها، ورثاء ابن أخيها محمد تيمور لأمه، قالت عائشة في رثاء أبيها:

يا حسرة ابنته إذا نظرت لها	بمماته عينٌ من البأساء
يا كنز آمالي وذخر مطالبي	وسعود إقبالي وعين شفائي
يا طب آلامي ومرهم فرحتي	وغذاء روحي بل ونهر غذائي
أبتاه قد جرعتني كأس النوى	يا حر جرعته على أحشائي

وقال محمد تيمور في رثائه لأمه:

أماه قومي واسمعي	أماه مالك لا تجيبي
أرأيت دمع محاجري	وسمعت يا أمي نحيبي
هل راع قلبك ما لقيت	من النوائب والكروب
إن الوجود صحيفة	ملأى بأسرار القلوب
خلفتني للهم فيه	وللشدائد والخطوب
أماه إني قد طرقـ	ـت حماك في اليوم العصيب
أفنَى الغرام تجلدي	وفقدت في أهلي طبيبي
هذا جناه أبي علي	وما جنيت على حبيب

تقول مي معقبة ومقارنة:

> والفرق بين التيمورية وابن أخيها في هذا الانتحاب أن الشاعر الفتى همه الشكوى وطلب الشفقة إذ ليس من يسمع له ويواسيه غير الأم في قبرها. أما عائشة فتعود إلى انتباه لطيف في حسرتها، وهو دليل رقة نسائية حلوة، تعني برضى والدها ميتاً وحياً. وفيه كذلك دليل على الأثر الذي تركه الوالد الصالح الحكيم في حياتها:

> يا ليت شعري حين ما حل القضا هل كنت عني راضياً أم نائي؟[٤٣]

تحيلنا مي إلى سمة معنوية تراها سمة نسائية في رثاء عائشة لأبيها، وهي ما أسمته بـ "الرقة النسائية"؛ تقدمها بوصفها سمة إيجابية لامرأة معنية برضا أبيها عنها قبيل وفاته (سؤال تطرحه المرأة التقليدية دائما على نفسها إبان وفاة الأب أو الزوج، حيث إن رضا أيهما من رضا الله!) وتضع مي هذه الرقة النسائية في مقابل انتحاب محمد تيمور ـ الذي يبدو لها غير رقيق ـ فهو يستنهض أمه من مرقدها، لتسمع شكواه وتخفف عنه بلواه.

والحق أن "الرقة النسائية" التي تشير إليها مي ليست سوى انكسار نسائي يكشف عن العلاقة السلطوية بين الأب والابنة، التي يمتد تأثيرها حتى بعد موته، فتصبح الابنة مؤرقة بهاجس رضاه عنها. والأبيات التي ذكرتها مي لعائشة تيمور تجسد شكلا نمطياً من أشكال "العديد" النسائي، التي تعتمد على صيغ النداء المتوالية، ولا تكشف عن علاقة حميمية بين الأب والابنة بقدر ما تكشف عن علاقة تقابلية تراتبية، علاقة الضعيفة بالقوي، والضئيلة بالكبير. في حين تجسد أبيات محمد تيمور ضجيج طفل مدلل، يريد أن يسقط عن كاهله كل أعبائه، وأن تلبي كل احتياجاته، فيكثر الشاعر من استخدام الأسلوب الإنشائي الطلبي وينوع فيه بين تكرار متوالٍ لأفعال الأمر وصيغ الاستفهام أيضا، لكن أبيات محمد تيمور تشف ـ في النهاية ـ عن علاقة حميمية بين الابن وأمه. ويبقى لمي أنها لفتت الانتباه إلى هذه المفارقة بين علاقة الابن بالأم وعلاقة الابنة بالأب.

ومن المهم أن أوضح هنا أن هذه هي الإشارة الوحيدة في نقد مي لشعر عائشة، التي تعرض فيها للمقارنة القائمة على المفارقة بين تلك العلاقات، ومن البدهي أن تناولي هنا مرهون بما يحتويه النص وما يتضمنه من مفاهيم وليس بما كان متحققاً في واقع علاقة محمد تيمور بأمه أو عائشة بأبيها.

وهناك "سمة نسائية" معنوية أخرى حددتها مي لتميز شعر عائشة تيمور عن شعر غيرها من الرجال الذين حذت حذوهم، هذه السمة هي سمة الخجل، قالت مي:

> بيد أن الطبيعة النسائية تظهر عند عائشة بعض الظهور في الخجل الذي يشعر المرأة أحياناً بأنها صغيرة ضئيلة أمام من تحب، كما يشعرها بأن

هذا الرجل الذي اختارته هو الذي يملأ الدنيا حياة ويفيض عليها الرونق والنور:

أنا المسربل بالأعذار من كلفي		إذا التقينا، وأنت الرائق الوسم

وتظهر طبيعة المرأة ظهوراً أتم في هذا الخجل الصريح:

وهذه كلمات قادها شغف		إليك، لولاه لم تبرز من القلم
جاءت، ومِنْ خجل تمشي على مهل		تخاف عند لقاها زلة القدم(٤٤)

قد يكون التعبير عن الخجل أو الإحساس بالضآلة أمام الرجل (المحبوب) سمة من سمات شعر عائشة في سياق مخاطبتها له، وإن كانت مي لم تشر إلى مدى تكرار ذلك في شعر عائشة؛ ولكن هذا لا يعني أن تكون هذه السمة من ثوابت ما تسميه بـ "الطبيعة النسائية." وكأن مي تؤكد التقابل التراتبي بين الرجل والمرأة ـ الذي سبق أن استنكرته ـ حتى تثبت خصائص نسائية في الصياغة الشعرية. ولعل مي لم تلتفت إلى استعمال عائشة لصيغة المذكر في قولها "أنا المسربل"، مما يؤكد استيعاب عائشة في صيغ الذكورة ومفاهيمها حول الأنوثة.

لقد اجتهدت مي من أجل تحديد خصائص نسائية تميز شعر عائشة عن شعر أساتذتها الرجال، فوقفت عند خصائص نسبتها للأنوثة مثل الرقة والخجل والإحساس بالضآلة، وهي التي يروج لها الرجال دائما على أنها سمات جوهرية في المرأة، أو المرأة المثالية المفضلة لديهم. التقت مي إذن ـ دون أن تدري ـ مع النظرة السائدة التي تسعى إلى تكريس سمات مثل الضعف وعدم الجرأة والسلبية على أنها تشكل جوهر الأنثى الذي لا يتغير. ووقوع مي في هذا التناقض سمة تغلب على كتاباتها؛ فبقدر ما تحمل كتابتها عن كتابة المرأة طموحاً كبيراً، فإن ممارستها النقدية التطبيقية تكشف عن اضطراب مفاهيمها وثباتها عند ما هو سائد، مما يتعارض مع إيمانها السابق بتأثير المواضعات والظروف الاجتماعية وهيمنة الرجل على المرأة ـ بصفة عامة وحركتها تجاه الكتابة الأدبية على نحو خاص ـ كما يزكي ـ أيضاً ـ المفاهيم الذكورية التي كانت تسعى إلى مناهضتها.

وكما قدمت مي فهماً تاريخياً لشعر عائشة تيمور، فإنها أثبتت ريادتها للكتابة النثرية النسائية، حيث اختتمت ـ مي ـ دراستها بفصل طويل عن إنتاج عائشة النثري الذي يقع في مؤلفين أحدهما قصصي هو: **نتائج الأحوال في الأقوال والأفعال**، نشر في عام ١٨٨٧، والآخر بعنوان: **مرآة التأمل في الأمور**، وهي رسالة ترى مي أنها نشرت بعد تولية الخديوي عباس حلمي،(٤٥) أي بعد سنة ١٨٩٢ وقبل وفاتها عام ١٩٠٢، فضلا عن بعض المقالات التي أدرجتها زينب فواز في كتابها **الدر المنثور**.(٤٦)

أثبتت مي حق الريادة في الكتابة النثرية لعائشة، ومع أنها أخذت عليها خضوعها للغة المقامات القائمة على السجع،(٤٧) فقد نوهت بإسهامها في ريادة الفن القصصي في

أدبنا الحديث، حيث وجدت في نتائج الأحوال بارقة الفن القصصي الذي كان - على حد قولها. لَّما يزل "جنينا" في لغتنا العربية، "ولم يبلغ قط عند العرب طور النضج والقوة."(٤٨)

وحددت مي عيوب السرد القصصي في **نتائج الأحوال**، ممثلة في انتمائه لطريقة السرد القديمة - في **كليلة ودمنة** و**ألف ليلة وليلة** - مثل تداخل القص بوجود أكثر من "قصة صغيرة" داخل القصة الإطار وتشابك الأحداث على نحو يربك مَنْ يقرؤها. ولم تجعل مي - بطريقتها الموضوعية - الريادة المطلقة لعائشة في اختيار الشكل القصصي، وخصتها بالنسبة للأدب النسائي:

> فحكاية عائشة بعيوبها ورواسبها تجربة أولى في النزعة المتجددة، لاسيما فيما يختص بالأدب النسائي. إذ لا علم لي بامرأة عربية اللغة وضعت قصة تامة قبل عائشة، فهي بتجربتها هذه من رواد المنهج الجديد.(٤٩)

غير أن مي ألحت على وصف **نتائج الأحوال** بالسذاجة، وعبرت عن ذلك في مواضع متفرقة من تحليلها للنص، وكثيرا ما كانت تلجأ إلى السخرية الصريحة:

> فإذا تطلعت إلى خلاصة **نتائج الأحوال**، فهب أنك تصغي إليّ في ليلة صاقعة ممطرة، وأنت في ثوب الطفل الغرير، ففي هذه الحال تتذوق حكايتي بما فيها مما وعيته من أقاصيص الماضي الساذج...
>
> هذه ككل قصة قديمة تحترم نفسها، فيها ملك وابن ملك ووزير ونديم، وعريس وعروس، وغير ذلك كثير.
>
> لست بواصفة لك مشهد اجتماع العاشقين السعيدين بعد طول الفراق! حسبي أن أتمنى لك هذه الساعة مع مَنْ تهوى....(٥٠)

ظهرت السذاجة - كما رأت مي - في اختيار عائشة للشخصيات والحبكة وبنائها للأحداث وتسلسلها، وطريقة السرد ووصف المشاهد ونهاية الرواية (السعيدة) التي ينتصر فيها الخير على الشر.

واهتمت مي بشكل واضح بإثبات الريادة النسائية لعائشة في الكتابة الإصلاحية، حول المطالبة بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وذلك في إحدى مقالاتها المنشورة في عام ١٨٨٨، وجعلت لها فضل الأسبقية على قاسم أمين.(٥١) هل كانت مي تريد أن تبين أن وعي التيمورية بضرورة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل - أياً كان حجم هذا الوعي - يتوازى مع مبادرتها بالكتابة النثرية والشعرية بصفة عامة والكتابة النثرية القصصية ذات النزعة التجديدية - حتى بالنسبة للرجل - بصفة خاصة، على الرغم من السذاجة الغالبة على إنتاجها

الأدبي؟

من الملفت أنها في تناولها لنثر عائشة القصصي استدعت معظم الأشكال التراثية ووصلته بهذا التراث، ولم تشغل بالبحث عن إنتاج قصصي رجولي ـ في زمن عائشة ـ يماثله من قريب أو بعيد. وفي الوقت نفسه لم تقطع نهائياً بأولية عائشة في ذلك. وقد شهدت هذه الفترة بعض المحاولات القصصية المؤلفة والمقتبسة مثل **مغامرات تليماك** للطهطاوي، و**الأماني والمنة في حكاية قبول وورد جنة** لمحمد عثمان جلال، فضلا عن بعض الروايات الاجتماعية لسليم البستاني.(٥٢) لم تشغل مي بمقارنة نص عائشة القصصي وإنتاج الرجال، كما اختفت محاولتها في تحديد سمات نسائية لنثر عائشة بشكل عام.

غير أن مي أثارت موضوع المساواة بين الرجل والمرأة بوصفه موضوعاً اجتماعياً أساسياً تطرقت إليه عائشة، وهنا ستثار العلاقة التراتبية بين الرجل والمرأة، وسنجد أنَّ صوت مي سيعلو في تعقيبها على عائشة:

> والمساواة؟ هل هي معنى عارض في كلام عائشة برغم أهميته بالنسبة للوقت الذي ورد فيه. أما اليوم فقد شاعت هذه الكلمة وذاع معناها لدى من يفهمه ولدى من يزعم أنه يفهمه. ولكن أكثرية الرجال، حتى المتعلم الراقي منهم، تكهربهم هذه الكلمة، وتثير سخطهم وتهكمهم، وهم لا يقرون ما يقرون إلا بشروط من الحصر والتقييد...
>
> قيود واستدراكات وحدود من كل جهة في حياة المرأة. وعلى هذه المخلوقة الضعيفة أن تذعن لها جميعاً، وأن ترى فيها الفضل والبر والكمال، وأن تأتي بما لا يخجل أن يهمله الرجل... وللرجل كل الحرية في الحلال والحرام، في الممنوع وفي الجائز. أيمكن أن يسكت على هذا الجور قلب يحس وينبض.... إلخ.(٥٣)

انتقدت مي ـ بشدة ـ موقف بعض الرجال المعادين لمطلب المساواة بين الرجل والمرأة، كما انتقدت بعضهم الآخر الذي يقبلها بشروطه التي تفرض قيوداً على المرأة. وتقارن بين وضعي المرأة والرجل المتقابلين المتراتبين (فالمرأة ضعيفة مستعبدة مقيدة، والرجل قوي حر طليق). وتعلن مي رفضها لهذه العلاقة الضدية غير العادلة، وإن كانت قد أكدت هذا التقابل ـ دون أن تدري ـ كما تبين في تحديدها السمات النسائية في شعر عائشة.

لكن هذا لا ينفي أن كتابة مي النقدية حول شعر عائشة اشتملت على محاولة لزلزلة التراتب بين الرجل والمرأة من أجل تحقيق المساواة بينهما، على نحو يحقق للذات الإنسانية كمالها، وحتى تحقق هذه المساواة في مجال الأدب، بحيث يصبح ما تنتجه المرأة من أدب له تميزه الخاص، ليسهم ـ بدوره ـ في توسيع نطاق التقاليد الأدبية التي سنها الرجال وحدهم. كان هذا هو الطموح الذي سعت إليه مي، عندما حاولت أن ترسم للمرأة الكاتبة أولى خطواتها من أجل تحقيق إبداع خاص بها.

وكأنَّ مي قد حاولت الإجابة عن تساؤل ضمني طرحته كتابتها، هذا السؤال هو: كيف يمكن للمرأة الكاتبة أن تنتج أدبا خاصاً بها؟

وقبل أن تكتب مؤلفها عن عائشة كانت قد عبرت عن طموح مبكر فيما يشبه البيان، الذي حررته نيابة عن بنات جيلها اللاتي شرعن في مغامرة الكتابة وكسر الصورة النمطية الثابتة عن المرأة، كتبت مي:

> نحن الفتيات أسيرات الأزياء، وعبدات التبرج، ولعب الأهواء، أنكتب نحن فتيات اليوم؟ نعم، صرنا نكتب ليس بمعنى تسويد الصحائف فحسب، بل بمعنى الانتباه للشعور قبل التحبير. لقد خبرنا الاختلاء بذواتنا فأقبلنا على تفهم معاني الحياة نتفرس في المشاهد بأبصار جديدة، ونصغي إلي الأصوات بمسامع منتبهة، ونشوق إلي الحرية والاستقلال بقلوب طروبة، ونعبِّر عن النزعات بأقلام يشفع الإخلاص في ترددها. إنّ الأمر لكذلك. وجرأتنا هذه لم تبد من اللاتي سبقننا، وإقدامنا لم يألفه الرجل من سوانا، والجمهور يرقبنا بنظرة خاصة تائقاً إلى تصفح نفس المرأة في ما تصف به ذاتها، وليس في ما يرويه عنها الكاتبون.(٥٤)

هذه وثيقة لحلم مي في كتابة نسائية تتحول فيها المرأة إلى "ذات فاعلة"، بعد أن كانت "موضوعاً". تعتمد هذه الكتابة على وعي المرأة الكاتبة بذاتها وأحاسيسها وقدرتها على تأمل هذه الذات، وإقبالها على فهم الحياة بشكل عيني ملموس، مرهفة كل حواسها، مستهدفة حريتها واستقلاليتها، مقدمة بجرأة لا يعوقها التعثر. والكتابة بهذا المعنى نوع من "السفور" دعت إليه مي لدعم "الأدب النسائي" دفعاً للحكم التعسفي الذي ألصق به سمة "الضعف النسائي".(٥٥)

واستمر الحلم لدى مي فحاولت بعد كتابتها هذه "السانحة الأولى" ومن خلال قراءاتها لإنتاج النساء ـ الرائدات قبلها والمعاصرات لها ـ أن ترسم بعض الخطى التي تعين المرأة الكاتبة على الاهتداء إلى كتابة لا تكون فيها أسيرة للتقاليد التي أسسها الرجال، وحاولت الامتداد بالفكرة التي طرحتها في بيانها السابق، وهي "اختبار الذات والوعي بها." دعت مي المرأة الكاتبة ـ في كتابها **عائشة تيمور** ـ إلى أن تعتمد على خبرتها الذاتية فيما تكتبه، فقالت على لسان الـ "نحن" النسائية:

> إنما نحن من الذات الإنسانية الواحدة الجهة الماثلة إزاء جهة الرجل، فنختبر إذن بفطرتنا ما لا يستطيع الرجل أن يعرفه، كما أن اختبارات حضرته تظل أبداً مغلقة علينا.(٥٦)

توصي مي المرأة الكاتبة بأن تتناول التجارب الإنسانية الخاصة بعالم المرأة (التجارب

الأنثوية)، وربما تقصد أيضا أن تستخدم المرأة "حساسيتها" الخاصة إزاء ما تتناوله شعرياً. وإذا كانت عبارة مي تشي بنوع من الانفصام بين عالمي الرجل والمرأة، فإني أتصور أنها تود أن تؤكد التنوع الذي يمكن أن تحققه الكتابة النسائية حين تصدر عن وعي خاص بها، ويصبح الأدب صادراً عن صوتين (هما صوت الرجل وصوت المرأة) يمثلان الذات الإنسانية بدلا من أن يصدر عن صوت واحد مهيمن هو صوت الرجل. خصوصاً أنها ترى أن الرجل والمرأة وجهان لعملة واحدة هي الذات الإنسانية.

آمنت مي بإمكان وجود كتابة نسائية خاصة مغايرة لكتابة الرجال، وتعتمد هذه الكتابة ـ في رأيها ـ على ما تسميه بـ "الطبيعة النسائية"، وعلى الرغم من أنها لم تحدد ماهية هذه الطبيعة النسائية، سوى في تلك السمات التي سبقت الإشارة إليها، فهي ترى أن وصول المرأة إلى التعبير الخاص بها يبدأ بالتدريج؛ فلابد ـ بداية ـ أن تعتمد على عواطفها (الخاصة بها) وانطباعاتها، ثم تواصل تدريب نفسها على ذلك، وبهذا يمكن أن تتحرر من أسر تقليد الرجل. تقول مي:

> إن عواطف المرأة وتأثراتها بها شيء بشري مشروع، وبالمران تتعلم الاستسلام لطبيعتها النسائية، والركون إليها في الاهتداء إليها، بعد أن لجمت خوالجها قروناً طوالاً. والصيحة التي ترسلها الآن ستفتح في إدراك البشر وفي آدابهم أفقاً جديداً. أثبتُ هذا في إيمان وهدوء، دون تحيز ولا تعنت.(٥٧)

توضح مي هنا حدود التجارب التي تعتمد فيها الكاتبة على الطبيعة النسائية؛ إذ هي أوسع من أن تحصر في موضوعات أو تجارب لصيقة بالمرأة (أنثوية)، فللمرأة أن تكتب في أي موضوع شاءت بشرط ألا تقلد الرجل، عليها أن تستعين بانطباعاتها الخاصة وموقفها الخاص مما تعرض إلى التعبير عنه. وبنفس الطريقة التي آمنت بها مي بأن الذات الإنسانية تنطوي على كيانين هما الرجل والمرأة، رأت أن كتابة المرأة حين تكون غير قائمة على تقليد الرجل، فإنها سوف تفتح أفقاً جديداً مجاوزاً للأدب الذكوري السائد وتكسبه تنوعاً.

وتفاءلت مي بمستقبل الكتابة النسائية، وعولّت كثيراً على هذا المستقبل وفق الوعي الذي قدمته، مؤكدة أكثر من مرة ريادة عائشة تيمور "الصعبة":

> وإذا قدر للمرأة المصرية أن تلج باب الشعر والأدب، وتمعن في المسير في ما وراءه من فسيح المسافات، كان مرجع الفضل إلى التيمورية التي نشرت أول علم في الجادة غير المطروقة، وبكرت في إرسال الزفرة الأولى أيام كانت تكتم الزفرات. وكان إرسال الصوت في عالم الأدب يحسب للمرأة عاراً وجريمة.(٥٨)

واعتقدت مي أن فعل التراكم هو الذي سيؤدي بالمرأة الكاتبة إلى تحقيق ما تصبو إليه من أدب مستقل له خصوصيته؛ ذلك أن استمرار المرأة في ممارسة الكتابة سوف يساعد بدوره علي تطويرها. قالت مي مستبشرة بهذا المستقبل:

> ويوم ينمو الأدب النسائي في هذه البلاد، فيجئ حافلا بحياة فنية غنية، ستظل أناشيد عائشة ـ هذه الأناشيد الساذجة ـ لذيذة محبوبة كترنيمة المهد القديمة التي همهمت لنا بها أمهات أمهاتنا، شجية مطلوبة.[٥٩]

تؤكد مي حضور "الأدب النسائي" كما تؤكد "مستقبله"، وعلى الرغم من إيمانها بسذاجة شعر عائشة، وقد وصفته غير مرة بهذه السذاجة وشبهته بشدو القصب،[٦٠] فهي لم تعمد إلى إسقاطه من الذاكرة، وتفهمته على أنه جزء من ماضٍ خاص بكتابة المرأة، أو أنه يمثل بداية تاريخ الكتابة الحديثة في حياة المرأة المصرية الكاتبة. وكأنَّ مي ـ وقد فعلت هذا عن قصد ـ استحضرت عائشة تيمور في دراستها هذه بوصفها أول كاتبة وأول شاعرة يذكر فضلها بأنها شقت للمرأة الطريق الصعب باختيارها الأصعب، وفتحت المجال أيضا لتأسيس أول محاولة في النقد النسائي.

ومع أن مي ألحت على أهمية وجود أدب نسائي، له خصوصيته التي تؤكد صوت المرأة، لم تكن رؤيتها منغلقة، ولم تكن دعواها انفصالية، فلم تعمد إلى عزل أدب المرأة أو إقصائه لينزوي في ركن "الحريم"، من هنا استخدمت منهج المقارنة، لتقارن بين كتابة المرأة وكتابة الرجل، وفتحت مجال المقارنة لتمتد، وتجاوز الحدود الجغرافية والثقافية، فقارنت بين شعر عائشة ـ مع سذاجته ـ بشعر "تينسون" الشاعر الإنجليزي، بحثا عما هو مشترك إنسانياً بين رجل وامرأة حول موضوع واحد هو رثاء كل منهما لابنته، لتبين كيف يمكن أن تتماس العواطف الإنسانية بين الرجل والمرأة في ثقافات مختلفة في موقف إنساني بعينه، مع الاحتفاظ بحق الاختلاف. وبهذا قدمت مي ـ أيضا ـ درساً مفيداً ومبكراً في الأدب المقارن.[٦١]

ومن الواضح أن مي كان لها وعيها الخاص في كيفية الإفادة من الثقافة الغربية والنقد الأدبي ـ علي وجه الخصوص ـ ذلك أنها صاحبة مبدأ أساسي طبقته على نفسها في مقاربتها النقدية لشعر عائشة تيمور، قالت مي: "علينا أن نأخذ (عن الغرب) بمثل المهارة التي أخذ بها عنا!".[٦٢] لم تشر مي إلى مصادرها النقدية التي رجعت إليها، لكن كتابتها النقدية تشير إلى أنها اتخذت من مدام دي ستايل (١٧٦٦-١٨١٧) مثالا تستفيد منه، لا لتحاكيه أو تقلده؛ عبرت عن إعجابها بها في أكثر من موضع في كتابها عن عائشة، وأشارت إليها بوصفها امرأة منجزة إنجازاً يضارع ما حققه الرجال. ربما تكون مي قد أفادت من مدام ستايل في اهتمامها بالعلاقة بين الأدب والنظم الاجتماعية والسياسية من زاوية تأثير هذه النظم على الأدب. كما أفادت من اهتمامها الخاص بمقارنة الآداب بعضها ببعض.

ويبدو أن مي قد أفادت ـ أيضا ـ من سانت بوف (١٨٠٤-١٨٦٩)، الذي أسس

نقده على معرفة حياة المؤلف وتفسير إنتاجه بناء على هذا الشرط، بحيث يضع الناقد نفسه مكان المؤلف حتى يفهمه فهماً جيداً فينفذ إلى ذاته من خلال إنتاجه، وفي تصوري أن مي وضعت مبدأ "العطف النقدي" بناء على هذا التصور.

إنَّ مي التي وعت ماضيها ولم تجعل منه سلطة تقيدها ـ رغم اعتدادها به، ودعوتها إلى الإفادة منه(٦٣) وصلت نفسها بالحاضر وتطلعت إلى المستقبل، ونفذت إلى تحديث لمفهوم الأدب لم يسبقها إليه أحد ـ في حدود علمي حتى الآن ـ عندما أطلقت صيحتها النسائية الساعية إلى تأكيد حق المرأة في التعبير من خلال "الأدب النسائي"، مؤكدة وجودها وكينونتها الإنسانية التي أسقطت من الوعي دهراً طويلاً.

لعل التصورات النقدية الأساسية التي يحتويها كتاب مي عن عائشة تيمور تشكل في مجموعها محاولة رائدة في النقد النسائي، الذي يعني ـ في الأساس ـ بإبداع المرأة، ويسعى إلى تأسيس خطاب نقدي مغاير للخطاب النقدي السائد (خطاب الرجل)؛ بل مناهض للتحيز الذكوري ومشتمل ـ أيضاً ـ على محاولة الوصول إلى سمات نسائية خاصة بكتابة المرأة، مع تقدير مسألة مهمة بالنسبة لهذه الخصوصية للكتابة النسائية، وهي أنها كانت تصدر عن كيان مهمش ومهمل، تعرض للترويض من أجل الانصياع للقيم والمواضعات التي تفرض عليه منذ الميلاد.

لكن يظل السؤال عن مدى نجاح مي في تأسيس هذا الخطاب النقدي (الانشقاقي) مطروحاً. وهو طموح كانت تسعى إلى تحقيقه ويشف عنه كتابها بوضوح.

ليس هناك شك في أن مي زيادة نجحت في أن تنتزع حق المرأة الناقدة بدراستها إنجاز عائشة تيمور الأدبي. لكن خطاب مي النقدي لم يفلت من كثير من المفاهيم الذكورية، حيث بدا بوضوح ـ من خلال تحديدها للسمات النسائية الخاصة في شعر عائشة، أو في بعض جوانب صياغتها لما ينبغي أن تكون عليه كتابة المرأة ـ أنها كانت تحوم في أفق التصور الذكوري وما تعلمته على أيدي الرجال وتشربته، فسكها لتعبير "طبيعة نسائية" وإقرارها بوجود هذه الطبيعة كان يحمل معنى حصر التمايز بين الجنسين (الرجل والمرأة) في التمايز البيولوجي، الذي كان يستتبعه بالضرورة مجموعة من السمات الثابتة اللصيقة بالمرأة/الأنثى، طالما كرّس لها الرجال، مثل الرقة والخجل والضعف على أنها سمات مستحبة في المرأة. وهذه هي السمات التي حددتها مي للكتابة النسائية مجسدة في عائشة تيمور وكانت قد فعلت شيئاً مشابهاً لذلك في بحثها عن السمات النسائية الخاصة في كتابة ملك حفني ناصف. كما أن إلحاح مي على مبدأ العطف النقدي ـ وإن كان بقصد تحقيق الموضوعية في رأيها ـ جاء مكرِّساً للتصور الذكوري حول إلصاق سمة العاطفية بالمرأة في مقابل التعقل بالنسبة للرجل.

ووقوع بعض مقولات مي النقدية في مزالق المفاهيم الذكورية يرتد إلى رؤيتها لقضية المساواة بين الرجل والمرأة ـ بصفة عامة ـ على الرغم من سعيها إلى زلزلة التراتب بين الرجل والمرأة؛ إذ كانت دعوتها مشروطة بتراجع يقتضي أن تخضع المرأة لوصاية الرجل وقيادته، لتسترضيه مرة أو لتقنعه مرة أخرى بوجهة نظرها. ترددت مي وتأرجحت بين المناداة بتأكيد الذات النسائية واستقلالها عن الرجل وبين خضوعها للرجل وتسليمها بقيادته لها وانصياعها لتوجيهاته، وهذا التأرجح له ما يسوغه في تلك الفترة الزمنية المبكرة التي كانت تتحرك

فيها المرأة في ظل الحماية الأبوية بالأساس، والتي رفعت فيها دعوة المساواة والارتقاء بالمرأة من أجل الرجل.

لكن سيحسب لمي ـ على أي حال ـ أنها بدأت أولى الخطوات الصحيحة في إنجاز نقدها ذي المنظور النسائي بقراءة إنتاج المرأة ذاته ـ وقد فعلت ذلك في حدود ما أنجزته المرأة إبداعياً في وقتها ـ وفحصه ومحاولة الوقوف على خصوصيته، كما أنها أعطت مشروعية للكتابة النسائية من حيث وجودها الفعلي وأهمية هذا الوجود في الكشف عن وجهة نظر أخرى وإمكان تحقيق هذا الوجود على نحو أفضل في المستقبل.

الهوامش:

(١) عباس محمود العقاد، **رجال عرفتهم** (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٢)، ص ١٦٢.

(٢) خصص طاهر الطناحي - على سبيل المثال - عدداً من المقالات نشرت تباعاً في مجلة **الهلال**، يناير وأبريل وسبتمبر ١٩٦٢، وكانت تحمل عناوين مثيرة: "غرام لطفي السيد: خطابات لطفي السيد إلى الكاتبة مي"؛ "أديبان في غرام مي"؛ "غرام مي وجبران." كما شغل بعلاقة الرجال بمي في كتابه: **أطياف من حياة مي**، بدءاً من علاقته الشخصية بها. وعلى الرغم من أنه حاول أن يقدمها في صورة إنسانية جميلة، فإن ما يتبقى في ذهن القارئ هو كونها امرأة جميلة وقع في غرامها الرجال، وربما تكون موضع اتهام من قبل من يود أن يسيء الفهم. طاهر الطناحي، **أطياف من حياة مي** (القاهرة: دار الهلال، مارس ١٩٧٤).

(٣) فيما يخص كتابتها عن أدباء عصرها ومفهوم الأدب والفنون وإنتاجها القصصي، يمكن الرجوع على التوالي إلى: مي زيادة، **نصوص خارج المجموعة**، إعداد انطوان القوال (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣)، ص ص ٨٦-٩٢؛ مي زيادة، **الصحائف** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٤)، ص ١١٦ وما بعدها؛ مي زيادة، **كلمات وإشارات، مجموعة محاضرات وخطب ومقالات لم تنشر (١٩٢٢-١٩٤٠)** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٣)، جـ٢، ص ص ١٩١-١١١، ص ص ١٥٧-١٦٦، ص ص ١١٦-١٢٣، ص ص ١٣٢-١٣٧.

(٤) كتبت على سبيل المثال عن بيرانديللو الكاتب المسرحي الإيطالي، كما كتبت عن الإسباني أونامونو، وعن الفرنسي ليون دوديه وغيرهم، مي زيادة، **نصوص خارج المجموعة**، مرجع سابق، ص ٤٤ وما بعدها، ص ٧٦ وما بعدها، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٥) ترجمت مي **ابتسامات ودموع** عن الألمانية، **الحب في العذاب** عن الإنجليزية، **رجوع الموجة** عن الفرنسية. انتقد ميخائيل نعيمة ترجمة مي للرواية الألمانية بعد أن أصدرت طبعتها الثانية ملتزمة فيها بالأصل، واعتبرت وداد سكاكيني نقد ميخائيل نعيمة نقداً قاسياً. راجع: ميخائيل نعيمة، **الغربال** (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، ص ١٥٤ وما بعدها؛ وداد سكاكيني، **مي زيادة في حياتها وآثارها** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ص ٢١٥-٢١٦.

(٦) أشارت هدى شعراوي إلى ذلك في حديث لها مع محمد عبد الغني حسن في **المقتطف**،

كما نوهت بذلك إيمي خير (إحدى معاصرات مي): "أحاديث تكريم لمي بعد وفاتها"، **المقتطف** (القاهرة، مجلد ١٠٠، عدد يناير ١٩٤٢)، ص ٢١، ص ٣٦. نشر محمد عبد الغني حسن هذه الأحاديث في كتاب بعنوان: **مي أديبة الشرق والعروبة** (القاهرة: عالم الكتب، د. ت.)؛ وداد سكاكيني، **مي في حياتها وآثارها**، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٧) **ذكرى فقيدة الأدب النابغة مي، مجموعة الخطب والقصائد التي ألقيت في حفلة تأبينها ومراثي الأدباء والشعراء وأقوال الصحف المحلية** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٤٢)، ص ٩١، ص ٩٧.

(٨) احتاطت كثير من الدراسات التي تؤرخ للأدب أو النقد العربي الحديث بتذييل عناوينها بـ "في مصر"، حتى تقصر الدراسة على المصريين، غير أن شبه الجملة "في مصر" تفيد ظرفية مكانية تتسع لتشمل كل ما تم إنجازه في هذا المكان المحدد بغض النظر عن هوية أصحاب هذا الإنجاز، وينطبق هذا على فترة النهضة العربية على وجه الخصوص حيث احتضنت البيئة المصرية كثيراً من غير المصريين الذين أسهموا في صنع هذه النهضة. لم يذكر شوقي ضيف مي في تأريخه للأدب العربي المعاصر في مصر، وكذا فعل عمر الدسوقي في كتابه، في الأدب الحديث، وأحمد هيكل في تطور الأدب الحديث في مصر؛ ومن الملاحظ أن أنيس المقدسي أشار في كتابه: **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث** إلى مي إشارة مقتضبة، ذكر فيها أنها كانت من ألمع المترسلات والخطيبات. ثم قدم تعريفاً بها وبمؤلفاتها في كتابه: الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٩٨٤)، ص ص ٤٦٨-٤٨٤.

(٩) على سبيل المثال: عز الدين الأمين، **نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر** (القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٠)؛ محمد زغلول سلام، **النقد الأدبي الحديث في مصر، أصوله واتجاهات رواده** (الإسكندرية: منشأة المعارف، د. ت.)؛ اسحق موسى الحسيني، **النقد الأدبي المعاصر في الربع الأول من القرن العشرين** (القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٧)؛ وداد سكاكيني، **مي في حياتها وآثارها**، سبق ذكره، ص ص ٩٢-٩٦.

(١٠) إبراهيم عبد القادر المازني، **حصاد الهشيم** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٤)، خصص المازني مقالا بعنوان "الواجب" للحديث عن كتابي مي **الصحائف؛ ظلمات وأشعة**، لكنه لم يتعرض لنقد الكتابين، واكتفى بالإشارة إليهما في بداية مقاله، ثم تحدث عن موضوع آخر هو "فلسفة الواجب" ـ على حد تعبير محمد مندور ـ وقبل أن يختتم المقال بسطور قليلة عاد ليشير إلى كتابي مي إشارة فيها مجاملة فاترة ومتكلفة. وقد عبر المازني عن ندمه على ذلك بعد وفاة مي في حديثه مع محمد عبد الغني حسن في **المقتطف**، مجلد ١٠٠، ص ٦١، غير أن "ندمه" يشتمل على التعميم وإساءة الفهم والتحيز الذكوري الواضح. وقد عرض محمد مندور في كتابه **النقد والنقاد المعاصرون** لموقف المازني في مقال "الواجب" من مي وأرجعه لكراهيته لها ونفوره من صالونها. ومن اللافت أن محمد مندور لم يشغل بمتابعة كتابات مي – في حدود ما أعرف – بشكل ما. محمد مندور، **النقد والنقاد المعاصرون** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د. ت.)، ص ص ١٧٩-١٨٠. حول متابعة بعض معاصريها لدراستها عن "باحثة البادية"، يمكن الرجوع – على سبيل المثال – إلى جبر ضومط، **المقتطف**، مجلد ٥٧، ص ٥٠.

(١١) عباس محمود العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ص ص ٢١١-٢١٢. قال العقاد عن مي: "فلا عصبية ولا خصومة، ولا إلحاح في رأي من الآراء، بل هنالك غصن الزيتون مرفوع للجميع، وراية السلام مرفرفة في كل مكان، والمخالف له التحية والحظوة مثل ما للموافق، أو هي ابتسامة واحدة يظفر بها المخطئ والمصيب، لأن للمخطئ حقاً في أن يخطئ، كما أن للمصيب الحق في أن يصيب".

(١٢) للباحثة دراسة قيد النشر، بعنوان **كتابة النساء على كتابة النساء: مي زيادة وباحثة البادية**، تعرض لنقد مي زيادة لآثار باحثة البادية (ملك حفني ناصف). قدمت هذه الدراسة في مؤتمر عقدته جماعة "ملتقى المرأة والذاكرة" في القاهرة (١٧-١٨ أكتوبر ١٩٩٨) بمناسبة ذكرى وفاة ملك حفني ناصف.

(١٣) طبع كتاب **عائشة تيمور** لمي زيادة مع مقدمات ـ لعدد من الكاتبات والكتاب ـ لديوان **حلية الطراز** لعائشة تيمور بإشراف لجنة نشر المؤلفات التيمورية، (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، ١٩٥٢). ثم أعيد نشر الكتاب مرة أخرى: (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٦). ثم نشرته مرتين في بيروت مؤسسة نوفل. وسوف أعتمد على الطبعة الثانية الصادرة ١٩٨٣.

(١٤) مي زيادة، **عائشة تيمور، شاعرة الطليعة** (بيروت: مؤسسة نوفل، ط٢ ١٩٨٣)، ص ١٣٣.

(١٥) مي زيادة، **كلمات وإشارات** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٢)، ص ٢٦٠ وما بعدها.

(١٦) أشارت مي في السانحة الأولى من كتاب **سوانح فتاة** إلى مغالاة المفكرين في فصل المرأة عن النوع الإنساني الذى كادوا يحصرونه في الرجل؛ **سوانح فتاة** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٢)، ص ٣.

(١٧) أشير هنا إلى أول مجلة نسائية أسستها امرأة، هي مجلة **الفتاة** لصاحبتها هند نوفل. صدر العدد الأول منها في ٢٠ نوفمبر ١٨٩٢، وقد أخذت على عاتقها منذ العدد الأول الدفاع عن حقوق النساء والتعبير عن أفكارهن، والبحث في آدابهن والمطالبة بمساواتهن مع الرجال، فضلا عن حفزهن إلى الكتابة. وقد توالى ظهور الصحف النسائية بعد ذلك، وكان من أبرزها صحيفة **فتاة الشرق** لصاحبتها لبيبة هاشم التي صدرت ١٩٠٦.

(١٨) **عائشة تيمور**، ص ١٢٨.

(١٩) **نفسه**، ص ١٣٠.

(٢٠) **نفسه**، ص ١٦٢.

(٢١) **سوانح فتاة**، ص ص ٢-٣.

(٢٢) **عائشة تيمور**، ص ص ٩٨-٩٩ ولها رؤية أخرى للشعر بعد حوالي عشر سنوات؛ **كلمات وإشارات**، جـ٢، ص ١٥٩، ص٩٩.

(٢٣) **نفسه**، ص ص ٧٤-٧٧.

(٢٤) **نفسه**، ص ص ٧٨-٨٠.

(٢٥) **نفسه**، ص ١٦.

(٢٦) **نفسه**، ص ٨٠.

(٢٧) شوقي ضيف، **الأدب العربي المعاصر في مصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ص ٦٣-٦٤.

(٢٨) طاهر الطناحي، **أطياف من حياة مي**، ص ص ٨١-٨٢، **كلمات وإشارات**، جـ٢، ص ١٠٥.

(٢٩) **عائشة تيمور**، ص ص ٩٩-١٠٠.

(٣٠) **نفسه**، ص ١٢٦.

(٣١) **نفسه**، ص ١٠٠.

(٣٢) **نفسه**، ص ١٠٠، تستوقفني ترجمة مي لمصطلح romantique بـ "روائي"، هل تقصد أن شعر عائشة الذاتي الذي انفلت من التقليد كان ذا سمة غنائية؟

(٣٣) **نفسه**، ص ١٢٨.

(٣٤) **نفسه**، ص ٧٢.

(٣٥) **نفسه**، ص ص ١٠٣-١٠٤.

(٣٦) **نفسه**، ص ١٠٧.

(٣٧) **نفسه**، ص ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٨) **نفسه**، ص ص ٧٠-٧١.

(٣٩) **نفسه**، ص ١٢٤.

(٤٠) عباس محمود العقاد، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٦٥)، ص ١٥٠.

(٤١) **نفسه**، ص ص ١٥١-١٥٢.

(٤٢) **عائشة تيمور**، ص ١٧.

(٤٣) **المرجع السابق**، ص ص ١١٨-١١٩.

(٤٤) **نفسه**، ص ١٢٨.

(٤٥) **نفسه**، ص ١٦٢.

(٤٦) **نفسه**، ص ١٦٥.

(٤٧) **نفسه**، ص ١٦٢.

(٤٨) **نفسه**، ص ١٥٨.

(٤٩) **نفسه**، ص ١٥٩.

(٥٠) **نفسه**، ص ١٥٢، ص ١٥٧.

(٥١) **نفسه**، ص ١٦٥.

(٥٢) محمد يوسف نجم، **القصة في الأدب العربي الحديث (١٨٧٠-١٩١٤)** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٦).

(٥٣) **عائشة تيمور**، ص ص ١٧٠-١٧١.

(٥٤) **سوانح فتاة**، ص ١، نشرت هذه السانحة قبل ١٩١٢.

(٥٥) **سوانح فتاة**، ص ص ٢-٣.

(٥٦) **عائشة تيمور**، ص ١٣٤.

(٥٧) **المرجع السابق**، ص ١٣٤.

(٥٨) **المرجع السابق**، ص ١٣٤.

(٥٩) **المرجع السابق**، ص ١٣٤.

(٦٠) **نفسه** ص١١٩، ص ١٣٤، مي زيادة، "لم تمت عائشة،" **المقتطف** (القاهرة، مجلد ٦٨ يناير ١٩٢٦)، ص ٣٩؛ **نصوص خارج المجموعة**، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٦١) **عائشة تيمور**، ص ١١٣ وما بعدها، أيضا ص ١٤٥ وما بعدها.

(٦٢) **كلمات وإشارات**، جـ٢، ص ١٦٤.

(٦٣) **المرجع السابق**، ص ص ١٦٤-١٦٥.

طرح نسوي لمفهوم البيت في حكاية زهرة وصاحب البيت

شيرين أبو النجا

> نسمع هذه الأيام صيحات التمرد التي يطلقها نصفنا الآخر اللطيف وأكثرهن زوجات لرجال أثرياء، يطالبن بالخروج من البيت للعمل ويلقين بأولادهن للشوارع، وتصرخ الواحدة في وجه زوجها بأنها تريد أن تحقق ذاتها وأن رأسها برأسه سواء بسواء.. يحيرني هذا المنطق فأي تحقيق للذات تريد أن تصبح هذه المرأة أو تلك، سكرتيرة لفلان، أو مهندسة في المجاري أو صرافة في بنك أو بائعة في سوبر ماركت. إن الذات المفقودة هي في تلك الوظائف.... إن تحقيق الذات هو كلام روايات وطلب للتغيير والصرمحة.(١)

هكذا ينظر أحد كبار كتاب الرأي إلى مسألة عمل المرأة. وعمل المرأة هو أحد المحاور الهامة التي يمكن استخدامها لتحليل الموقف المجتمعي من خروج المرأة من المجال الخاص والحميمي وتواجدها في المجال العام. ويبدو أن المناداة بهذا الفصل التعسفي بين الخاص والعام (أو عالم النساء وعالم الرجال) ظل عبر التاريخ وسيلة لأية سياسة مضادة للأزمة. في كتابها **الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية**، تورد فاطمة المرنيسي أدلة ووقائع كثيرة وتخلص إلى أن

> السلطان المسلم الذي يعاني من أزمة ويواجه هيجانات الجوع أو الانتفاضة الشعبية، يبدأ في الحال بتطبيق إجراءين يحتلان دائماً المقدمة في كل استراتيجية تصحيح: تدمير المخزون من الخمور، ومنع النساء من الخروج ومن استخدام وسائل النقل التي يستخدمها الرجال، الأمر الذي يؤدي إلى شل حركتهن في العواصم التي تعبرها الأنهار الكبيرة كالقاهرة وبغداد. الخمر والنساء، تلك هي العقدة التي لا تحل الأزمة.(٢)

ويرى نصر أبو زيد أن

> شماعة (الحفاظ على الأسرة) التي يهددها خروج المرأة للعمل تظل هي الشماعة المريحة للخطاب السائد، ومن العبث القول أن المرأة العاملة

المتفاعلة مع المجتمع ـ لا عن ضرورة ـ أقدر على تأسيس الأسرة وعلى تربية النشء من تلك التي تتآكل معرفتها ويكمم وعيها داخل أسوار البيت مهما كان التعليم الذي تلقته. من العبث القول إن التعليم فعالية متجددة نشطة لا مجرد حصول على شهادة تعلق في برواز على أحد حيطان المنزل السعيد.[٣]

في ظل هذا الجدل الدائر الذي يعتمد على استغلال نقاط ضعف المجتمع تم ترسيخ "المنزل" باعتباره مملكة المرأة وباعتبارها مربية الأبناء وحاضنة الأجيال، جرى العرف على اعتبار المنزل/الخاص مكان المرأة وكل ما عداه/العام ملكاً للرجل.

واعتماداً على هذه الأعراف ترى ماكسين مولينو أن المجال الخاص هو "عالم الخصوصية، عالم الخضوع واللامساواة والانفعالات الطبيعية والحب والتحيز، في حين أن المجال العام هو عالم الكينونة والاستقلالية، والمساواة والعقل والعقلانية والحياد."[٤] ويساهم معظم الخطابات السياسية والإعلامية المختلفة في تأكيد هذا الفصل بين الخاص والعام وتفترض أن المنزل هو رحم الأمان الذي ينشده الجميع حيث يتوجب على المرأة حماية العائلة لتدعيم ركائز الهوية والمنزل "صرح اجتماعي يجسد المعاني والقيم والسمات التي تعكس المعتقدات والخبرات المختلفة لساكنيه. وهو يحتل مكاناً رئيسياً غير ظاهر في المجتمعات التي تعتنق فلسفات ذكورية سواء بشكل رسمي أو غير رسمي وبذلك يصبح المنزل هو مكان التعرف على الهويات والحدود والإبقاء عليها وتحديها."[٥]

لقد أرست المنظومة المعرفية الذكورية قواعد واضحة حددت أماكن تواجد النساء والمساحة الخاصة بهن: المنزل. وهي منظومة تربط المنزل بسلسلة من التداعيات والمفاهيم التي تتمحور حولها حياة المرأة أو بمعنى أدق هي المفاهيم التي تشكل هوية المرأة: رعاية الأبناء، شرف البنات، عمل غير مدفوع الأجر، السلوك القويم، طاعة الزوج، وأخيراً الإنكار المطلق لتفرد الذات الأنثوية. وبذلك يصبح المنزل شرنقة منعزلة (مستقلة؟) داخل حدوده الهندسية أما خارجه فتتشكل السياسات ـ بمعناها الحرفي ـ ويتم صنع القرار: شن حروب، قتل، عزل رؤساء، إصدارقوانين، إلغاء قوانين... إلخ.، وعندما يُقال أن المرأة مكانها المنزل ("ملكة متوجة") فالمقصود هو اقصاؤها عن مساحة كبيرة تتشكل فيها الرؤى ويُصنع فيها القرار، أي مساحة تتمركز فيها القوة. إن الأصوات التي تنادي بإقصاء المرأة عن "المجال العام" هي أصوات تريد ترجيح كفة علاقات القوى لصالح الرجل عن طريق عزل النساء عن العام والتقليل من شأن الخاص. وأثناء التصدي لمحاولات فرض العزلة على المرأة يجب أولاً تفكيك فكرة الفصل بين الخاص والعام، فهل هو فصل حقيقي أم زائف؟ هل المنزل بالفعل بعيد عن مكان صنع القرار؟ أليست علاقات القوى تنبع ـ بداية ـ من داخل المنزل لتتشكل مرة أخرى خارجه؟ ألا ترتكز العلاقات بين أفراد المنزل على "سياسة" محددة، وفي النهاية أليس المنزل كما يقول باشلار هو "ركننا في العالم... كوننا الأول، كون حقيقي..."؟[٦]

يُقدم هذا البحث قراءة لخطاب المنزل في روايتين أدبيتين: **حكاية زهرة**[٧] للكاتبة اللبنانية حنان الشيخ **وصاحب البيت**[٨] للكاتبة المصرية لطيفة الزيات. ومن خلال قراءة وتحليل تأثير الخاص/المنزل على زهرة وسامية ـ بطلتي العملين ـ سيتضح كيف تمكنت كل

واحدة منهن من إعادة صياغة رؤيتها المعرفية لذاتها وللعالم من حولها عبر هدم الحواجز الوهمية التعسفية التي أقامها المجتمع بين الخاص والعام. وفي الحالتين أفضى القهر في الخاص إلى أزمة مع الذات ثم مساءلة للذات، وهي مرحلة إعادة طرح المسلمات كأسئلة معرفية ثم مصالحة للذات عبر دمج الخاص والعام ليكونا كلاً متناسقاً.

ما حكاية زهرة ومن هو صاحب البيت؟

تنشأ زهرة محاصرة بالخوف: الخوف من الغريب الذي تقابله أمها، الخوف من أبيها، الخوف من بثور وجهها، الخوف من افتضاح أمر حملها وإجهاضها، الخوف من الزواج، الخوف من قرينتها، وعندما تغادر لبنان تخاف العودة إلى المنزل. لم تكن أبداً زهرة ذاتها الحقيقية بل ظلت دائماً ما يريده الآخرون. حكاية زهرة هي حكاية كل ألوان القهر والعنف الذي أنزله المنزل وأفراده بامرأة مما يجعلها تنشد الأمان خارج المنزل فلا تجد سوى ألوان أخرى من القهر. وبعد رحلة مضنية مع الهواجس من لبنان إلى أفريقيا ثم لبنان مرة أخرى وزواج فاشل تتغير علاقة زهرة بالعالم من حولها وتتمكن من تحويل المنزل ـ مركز الخوف ـ إلى مكان للاستقرار ولرسم بداية جديدة تعيد فيها اكتشاف ذاتها وتتمكن من التعبير عن رغباتها الحقيقية. تذوب كل آلام زهرة الشخصية في هموم أكبر وأشمل: الحرب. وبذلك تهدم الحواجز التعسفية المقامة بين المنزل وبين ما هو خارجه.

أما **صاحب البيت** فهي تدور حول سامية التي تنشأ في منزل تتكرر فيه الأوامر، منزل يقوم على الثواب والعقاب، الثواب لمن يمتثل للأوامر والعقاب لمن يتفرد. ظلت سامية ملتزمة بهذه المنظومة الرتيبة لعدم معرفتها بوجود أنماط أخرى من الحياة. وانتقلت إلى منزل زوجها محمد لتذوب في ذاته اعتقاداً منها أن إلغاء الذات حب. يُسجن محمد لاشتغاله بالعمل السياسي ويصطحبها صديقه رفيق إلى المنزل الذي يختبئ فيه. لا يتم إطلاع سامية على الحقائق باعتبارها لن تعرف، لن تفهم، لن تستوعب، ويبدأ زوجها نفسه بإقصائها عن التجربة. تشعر سامية أنها مجرد دمية ويبدأ سؤال "من أنا؟" يلح على خاطرها. تقرر سامية أن تجتث السلطة التي ألغت ذاتها وأقامت حواجز بين الخاص والعام وتمثلت هذه السلطة بكل أشكالها (الخاص والعام) في صاحب البيت وعندما تواجهه في مشهد رمزي تكون قد استعادت ذاتها المفقودة في ذوات الآخرين وأجابت على سؤال "من أنا؟".

أزمة الذات ومفهوم البيت

لا شك أن تمجيد الأمومة في المجتمعات العربية يؤدي إلى التعتيم على الكثير من تفاصيل التنشئة، إذ أنه في أغلب الأحوال تستوعب الأم كل الموروث الثقافي الذكوري الذي نشأت عليه وتمرره مرة أخرى إلى الابنة حتى أن الأم تتحول في بعض الأحيان إلى سلطة ذكورية أقوى من سلطة الأب نفسه.(٩) ويرجع ذلك إلى محاولات الأم الدائمة لإثبات أنها

تسير وفق السلوك الذي يرضى عنه المجتمع ويقبله. وبهذا تنتفي فكرة الأمان الملتصقة دائما بالمنزل إذ تتحول الأم ـ مصدر الأمان ـ إلى سلطة قهرية تفرض على الابنة التخلي عن ذاتها الحقيقية والذوبان في الذات المجتمعية. بعبارة أخرى، يتشكل الوعي الزائف الذي يُوسع الهوة بين رغبات وطموحات الذات وبين صورها في عيون الآخر مما يؤدي إلى الشعور الدائم بعدم الأمان وانعدام الثقة بالنفس.

وفي **حكاية زهرة** تتملك هذه الأحاسيس زهرة وأمها معاً إذ لا تنجو الأم من الفخ الذي نصبته لابنتها بناء على رغبة المجتمع. وأول ما يطالعنا في الرواية هو الإحساس بالخوف: "وقفنا خلف الباب نرتجف. سمعت دقات قلبي تختلط بنبض يدها المطبقة على فمي،" (ص٧) "رغم أن جسمينا كانا متلاصقين كنت أشعر بالبرد والخوف." (ص٨) وبهذه البداية يبقى إحساس الخوف متحكماً في أفعال وردود أفعال زهرة لفترة طويلة من حياتها. وتبدأ رحلة البحث عن الأمان/الذات خارج المنزل بعد أن طردت من المجال السيميوطيقي أو الإشاري ودخلت المجال الرمزي.(١٠) ويجئ إعلان الطرد لزهرة على النحو التالي:

> أخذت الهوة بين أمي وبيني تكبر. تزداد عمقاً، تتوسع، تتشقق، رغم كوننا كالبرتقالة وصرتها ... كنت أفكر وأنا أنظر إليها كم أود أن أشدها إليَّ، أن أشد نفسي إليها، أن أمسك بوجهها وأقرب عينيها من وجهي، أن أختفي داخل ذيل فستانها وأكون قريبة منها أكثر من البرتقالة وصرتها لكن كلما فكرت هكذا حقدت عليها وارتجفت وجرفت معي الحقد والوجع والتمني. كلما عاندتها ونفرت منها، تجاهلتني هي لا عن قصد. في حياتها كان هذا الرجل. ما تبقى حوله رماد طائر. (ص ص١١ ـ ١٢)

بانهيار الصلة الروحية بين زهرة وأمها، تحاول زهرة تأكيد وجودها وذاتها عن طريق جسدها. والجسد هنا ليس إلا رمزاً للوجود الفاعل فلا انفصال بين الجسد والروح: "إن الجسد يصبح المكان الذي ينكر اللاوعي فيه ذاته، المكان الذي تختلف فيه هوية الشخص بناء على تأكيد جديد للكوجيتو."(١١) ولكن هذا التعويض الجسدي يأخذ مفهوماً آخر في المجال الرمزي إذ تصبح زهرة موصومة أمام ذاتها بالعار والإثم ومن هنا يبدأ الانفصال بين الذات وصورة الذات كما يراها المجتمع، أي رؤية زهرة لنفسها ورؤية الآخرين لها، مما يستدعي الشعور بالخوف بشكل أكثر تكثيفاً:

> إن الخوف كله المتجمع والمنسي، الخوف من أن تنقلب الصورة، الصورة التي طبعت عنها مئات النسخ ووزعتها على كل من عرفني منذ الطفولة، منذ الشباب، زهرة الراكزة التي لا تقول إلا القليل، زهرة الملكة كما أطلق جدي عليَّ هذا اللقب، زهرة البيتوتية التي يحمر وجهها خجلاً بسبب وبلا سبب، المجتهدة في المدرسة التي تسهر حتى منتصف الليل تدرس عكس أخيها أحمد، زهرة التي لا يقوى أي غبار أن يعلق بحذائها، زهرة التي ما ابتسمت

لأي رجل حتى لأصحاب أخيها، زهرة امرأة تتمدد يوماً بعد آخر على فراش في غرفة كاراج نتنة، عارية. زهرة لا تستطيع الاعتراض على شيء تمددت على طاولة الدكتور العجوز، حملت مرتين، أجهضت مرتين، خاطت عذريتها مرة واحدة، كل هذا مع رجل لا يحبها ولا تحبه: زهرة تركض أيضاً في الكاراج ... . (ص٤٢)

إن هذا الضغط الشديد على زهرة يجعلها تدخل في حالات من الذهول التام ولا تستعيد وعيها إلا بجلسات كهربائية "فهي ليست فرداً موحداً، وإنما متعدد، وليست فرداً منقسماً بقدر ما هو متناقض."(١٢)

لا يتبقى أمام زهرة سوى أن تغادر إلى منزل آخر وبلد آخر. تسافر زهرة إلى خالها في أفريقيا حيث وجدته يفكر في لبنان/الوطن بشكل مثالي "بدأ يضايقني حتى صحت وأنا أقاطعه: أين الحمام؟ في هذا الحمام الصغير كنت أرتاح وأخطط لما سوف أفعله كل يوم، ثم بدأت أحتاجه ليحميني،" (ص٢٣) وهي تتذكر أنها في لبنان كانت تحتمي بنفس المكان: "كنت أهرب إلى الحمام في بيتنا في بيروت، خوفاً من أن تلتقي عينا أبي بعيني، ويكتشف أمري. البطش صفة تلازمه." (ص٢٧) يتحول الحمام إلى ملجأ آمن لزهرة حتى أنها تقرر: "لا مفر منك أيها الحمام. أنت الوحيد الذي أحببته في أفريقيا." (ص ٢٩) لم يكن الأمان سوى فكرة وهمية من صنع خيال زهرة والحمام ليس إلا امتداداً لهذا الوهم أو بمعنى أدق هروب من العالم الخارجي الذي يضعها في أزمة مع ذاتها؛ ويعلق غاستون باشلار في كتابه **جماليات المكان** على هذا بقوله:

الخيال يبني جدراناً من ظلال دقيقة، مريحاً نفسه بوهم الحماية - أو، على العكس نراه يرتعش خلف جدران سميكة متشككاً بفائدة أقوى التحصينات. باختصار، وطبقاً لجدل لا نهائي فإن ساكن البيت يضفي عليه حدوداً. إنه يعيش تجربة البيت بكل واقعيتها وحقيقتها خلال الأفكار والأحلام. إننا لا نعود نعيش البيت حقاً من خلال سماته الوضعية ولا من خلال الأوقات التي نتبين فيها منافعه. إن ماضياً كاملاً يأتي ليسكن البيت الجديد.(١٣)

الماضي كله يسكن زهرة ويسكن كل البيوت التي تحاول أن تبدأ فيها من جديد، ويسكنها أيضاً وهي مع زوجها، وهو ماض يسلب ملكيتها لذاتها ولجسدها: "أريد أن أكون لنفسي، أن يكون جسدي لي. حتى المسافة الأرضية والفضائية من حولي يجب أن تكون ملكي. وإذا رضي زوجي أن يبتعد عن جسدي لا أريده أن يتنفس ضمن هذه المسافة - مسافتي - لا أطيق أنفاسه، لا أطيق حتى وجوده، إلى متى يجب أن أمثّل؟" (ص١١٢)؛ "أريد أن أعود إلى نفسي. أن يعود جسدي لي." (ص١٢١) هي دائرة مغلقة لا تعطي لزهرة مكاناً سوى الحمام وفي الحمام الصغير يعود الماضي الكبير بمخاوفه وأحلامه وهواجسه وما زال الأمان مفقوداً والذات منقسمة.

تعـود زهرة إلى لبنان والذات كـمـا هي تائهـة وضـائعـة. كل مـا في الأمـر أن زهرة تتخلص من عبء التواجد مع الآخرين فالحرب تفرض على الجميع وضعاً واحداً وكلما اشتدت ضراوة المعركة "كنت ألاحظ أني أرتاح ولا أعود ضائعة لأتساءل ما سيحل بي، بل أعرف تماماً أين أنا في البيت، البيت الذي يختبئ فيه كل البشر من مختلف الطبقات والعقليات." (ص١٤٥) إن البيت الذي يحتمي فيه الآخرون من الحرب، تحتمي به زهرة من مساءلة الذات. ويبقى الصمت والخوف مسيطرين على زهرة ويبقى المجال الخاص خانقاً ومحدداً لطاقات الذات الحقيقية ومانعاً من الانطلاق نحو آفاق أكثر رحابة.

أما سامية بطلة **صاحب البيت** فقد كانت تعيش في وهم البيت/الحماية:

لم تستطع رنات الجرس أن توقظ سامية، ترددت في سمعها متصلة كما تتردد كل ليلة منذ إلقاء القبض على زوجها محمد وتحولت، كما تتحول كل ليلة إلى طرقات تتلاحق وهي غارقة في النوم مكومة، فخذاها تلامسان ذراعيها، واستقام جسد سامية وأطلقت صرخة وهي تكتشف أن الطرقات ليست حلماً هذه المرة، واندست في ثوبها المنزلي، والريح تعوي والسماء تمطر: "ماذا يريدون هذه المرة؟ (ص٧)

تنام سامية متخذة وضع الطفل في رحم أمه/ بيته والطبيعة غاضبة في الخارج، وكأنها تحتمي من العام بالخاص. وإيمان سامية بتوافر الحماية يجعلها ترفض العودة إلى منزل أهلها بعد إلقاء القبض على زوجها

"بقيت وحيدة يا بنتي"، وتخطئ، كان محمد معها في غيبته، تبتسم ابتسامته المهذبة وهي تواجه عائلتها التي جاءت بقضها وقضيضها تستردها إلى البيت القديم وقالت أمها عودي، وأشاحت بيدها في نهائية ـ بدت العودة إلى البيت القديم خيانة لمحمد لا تدري لم؟ (ص٩)

ومجرد تقمص سامية لسلوك محمد ("تبتسم ابتسامته المهذبة") يعني أن البيت يمدها بالأمان من خلال محمد.

يقول باشلار:

إن البيت الذي يواجه بالعدوانية الوحشية للعاصفة والإعصار تتحول فضائل الحماية والمقاومة التي يمتلكها إلى فضائل إنسانية. إنه يكتسب القوة الجسدية والأخلاقية للجسد الإنساني. إنه يستجمع نفسه حين يتلقي زخات المطر ويشمر عن ساعديه، ينحني أمام العاصفة ولكنه واثق أنه سوف

يستعيد وضعه الطبيعي في الوقت المناسب، في حين يرفض الهزيمة المؤقتة. بيت كهذا يستثير بطولة ذات أبعاد كونية، إذ هو أداة نواجه بها الكون.(١٤)

اكتسب البيت صفات محمد في عيني سامية وأصبح الملجأ والملاذ، يمدها بقوة تواجه بها عدوانية الخارج حيث "الريح تعوي والسماء تمطر" و"كل شئ يهون مع محمد ويتأتى، محمد يبعثها حية قوية وقادرة، وهي مع محمد على استعداد لاقتحام الجحيم ذاته." (ص٩)

وأثناء غياب محمد تسترجع ذاكرة سامية أمان البيت القديم وتحن إلى

أمان ما بعده أمان، إلى رتابة لا يخل بها شيء ولا يكاد يمسها العالم الخارجي، إلى الصمت الرابض على البيت القديم لا يفصح ولا يريم، إلى خطى لا يسمع وقعها أحد تمضي لائذة بالجدران وكأن لم تمضِ... إلى طقطقة أبي فروة في المنقد وطقوس لا يعود للإنسان معها حاجة إلى أن يفكر أو يدبر أو ينتظر شيئاً... . (ص١٠)

إنه الزمان الذي نشأت عليه سامية والرابض في الذاكرة عبر الأزمنة وبفعل الأمكنة، مما يعززه قول باشلار: "إن البيوت التي فقدناها إلى الأبد تظل حية في داخلنا. وهي تلح علينا لأنها تعاود الحياة وكأنها تتوقع منا أن نمنحها تكملة لما ينقصها من الحياة".(١٥)

تلجأ سامية إلى الذاكرة لتسد فجوة غياب محمد وبذلك لا تختلف عن زهرة التي كانت تبحث دائماً عن الأمان في بيوت مختلفة. ويستمر مع سامية إحساس الأمان الزائف حتى تلتقي بصاحب البيت الذي ستختبئ فيه مع زوجها وصديقه وبهذه المقابلة تختل لديها كل المنظومة ويظهر في وعيها الوجه الآخر للأمان الزائف:

تمكن منها الشعور بأن صاحب البيت كان دائماً معها بصورة أو بأخرى يملي عليها دائما وأبداً لعبته. وتساءلت بماذا يذكرها هذا الرجل وبمن؟ بالحاكم الوحيد والأوحد؟ بأبيها؟ بواعظ المسجد يهدد بالنار وبئس المصير؟ بالمعلم يطلب منها أن تفرد يديها؟" (ص٢٧)

صاحب البيت يستدعي في ذاكرة سامية كل الأشكال السلطوية التي ساهمت في تشكيل شخصيتها، وهذه الأشكال تتضمن البيت القديم وبالتحديد أمها: "العبي يا سامية العبي، على طيلة العمر مقسورة تلعبين، ففيم التعفف الآن؟... أوامر أمك تتكرر تفلق الحجر....؟" (ص٣٥) بانكشاف وهم الأمان في البيت القديم يتبدد أيضاً الإحساس بالأمان المستمد من محمد فقد ذابت سامية في شخص محمد حتى فقدت فرديتها المعرفية

واستقلالها النفسي:

في البداية كانت تستطيع أن تقول أنا، كانت مستقلة عنه ولكن من هي الآن؟ أنا أنت يا حبيبي والحلقة تكتمل. من أنا تسأل هي، وتكاد تسمع محمدا يقول الآن ما سبق أن قاله في البداية: "أنا آسف يظهر سكتنا مش واحدة." (ص٥٨)

ومن هنا تبدأ أزمة تعرّف على الذات، أزمة هوية فقد امّحت مفردات ذاتها الحقيقية بداية في البيت القديم ثم مع محمد في لحظة انهيار صرح الأمان حيث "بدأ سؤال من أنا يلح على الخاطر." (ص ص٥٨، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٧١)

وهي أزمة لا تجد لها سامية حلاً سوى العودة إلى البيت القديم ـ ما كانت تعتقد أنه خيانة لمحمد ـ حيث العزلة وحضن الأم ولكن المعرفة لا يمكن أن تعود بالإنسان إلى حاله القديم ومن يعرف ليس كمن لا يعرف، فسامية "تشعر بأن شيئا نهائياً لا رجعة فيه قد حدث. كأنما دخلت على حد قول رفيق، سكة الحواديت التي لا عودة منها." ص١٠٠) العودة إلى القديم مستحيلة فهي سلطة ماض لا تختلف عن سلطة صاحب البيت وعودتها تعني أنها "ماتت شبابها وكهولتها في البيت القديم." (ص١٠٤) أدركت سامية الآن أن الأمان في البيت القديم لم يكن سوى وهم وعزل عن العالم الخارجي، كانت محاصرة بإرادة الآخرين ورغباتهم؛ كانت تتعمد بماء البراءة والآن عليها أن تواجه إثم المعرفة، فعليها أن تواجه العالم بنفسها.

مساءلة الذات والأدوار المنزلية

المنزل هو المكان الرئيسي الذي يتم فيه تقسيم الأدوار بين الجنسين:

المنزل كمجال خاص هو عالم "الرعاية" المتناقض مع عالم اللامبالاة لسوق العمل. ويُعرف المنزل بأنه مكان مؤنث وبالتالي تُعد الرعاية أيضاً عملاً مؤنثاً. وهذا لا يحدد فقط سلوك ساكني المنزل ولكنه يتضمن أيضاً كيفية تعريف هؤلاء الأفراد لنفسهم.(١٦)

ومن ارتباط مفهوم المنزل بالأنثوي ينشأ الفصل التعسفي بين الخاص والعام وهو الفصل الذي يحمل في ثناياه كل أشكال السلطة الأبوية والذكورية. وهي سلطة تساهم النساء أحيانًا في تدعيمها فزهرة واعية تماماً بالتفرقة الحادثة بينها وبين أخيها أحمد:

حول طاولة الطعام في المطبخ هو وأحمد وأنا. ألمح الملوخية وفوقها بعض قطع الدجاج، هل هذه فصوص ثوم أم قطع دجاج؟ إنها دجاج، لا أستطيع أن أمد يدي. فأنا تناولت العشاء قبل قليل. ملوخية أيضاً، لكن بلا دجاج، المأساة تتكرر. إنها لا تطعمني الدجاج ولا اللحمة، إنها تخبئها دائماً لأحمد وأحيانا لوالدي." (ص١٤)

ولا يقف الأمر عند هذا الحد فالأم تنساق في كل المنظومة الذكورية وتضغط على زهرة لقبول سمير صديق أحمد كزوج لها وتقول (بالعامية اللبنانية): "وِلك بتبوري، وهلق إنت بايرة سلف، يللا اقبلي قبل أن يغير فكره." (ص٣٢)

الأمر يتعدى التقسيم الظاهري الجنوسي للأدوار ليتغلغل في مفهوم العائلة، فالعائلة هي "مجموعة الأفراد الذين يسكنون المنزل وبهذا لا يمكن تعريف المنزل بحدوده الهندسية بل يقوم التعريف على أساس الأنشطة الفردية والجماعية التي يقوم بها الأفراد مما يحوّل المنزل مفهوماً جنسوياً."(١٧) فماجد، زوج زهرة، يؤمن أنه "يجب أن أتزوج وأنجب عائلة حتى يصبح لي بيت كبقية البشر بل لأصبح كبقية البشر عن حق وحقيق: أن أبعد عني الخجل والشعور بالنقص... ." (ص٩٠) ماجد كفرد يستمد هويته وتعريفه لنفسه من وجود الآخر مما يستدعي بالضرورة تقسيم الأدوار والدور المرسوم لزهرة هو أن "تساعدني في عملي، وتنجب لي أطفالاً ونعود إلى لبنان بعدما نصبح أثرياء أفريقيا." (ص١٠٤) وعندما تفشل زهرة في تحقيق الصورة المرسومة في عقل ماجد ينهار حلمه بإنشاء بيت "عن حق وحقيق" فهي:

لا تدبر شئوني ولا تسهر على راحتي حتى أشتغل وأجمع المال. لا يظهر أنها تستطيع تربية الأطفال وهي على هذه الطباع. لقد انقلبت الآية. ها أنا أسهر عليها طوال الوقت، بينما هي تارة ممددة واجمة: وتارة كمجنونة تهرب من جنونها." (ص١٠٦)

زهرة حائرة ضائعة تتساءل عن كيفية التكيف مع هذه المنظومة "تلاشى عندي كل أمل أن أصبح يوماً ما فرداً منهم." (ص١١٢) سلاح زهرة الوحيد هو الصمت والدخول في حالات ذهول وغياب تام عن الواقع هرباً من المواجهة القاسية.

وسامية لا تختلف كثيراً عن زهرة في فشلها في القيام بالدور المطلوب منها. فعندما اضطرت إلى تمثيل دور الغواية لحماية زوجها محمد من الوقوع في أيدي الشرطة

تساءلت هل تحولت إلى المسخ الذي أرادوا لها أن تكونه، مسخ بلا جذور ولا دوافع يتحرك؟ تربية العمر أثمرت، النفي عن العيون والقلوب، العزلة والحرمان، الضرب والتهديد، الوعد والوعيد، اللوم والعقاب، الهمس في

الأركان: الويل لمن يختلف! الطريق مع الرفاق مرسوم كما في البيت القديم مرسوم، الويل لمن ينفرد! قماط المولود في عينين سوداوين وكفن الميت ونظرة تحيي ونظرة تميت، وطرقة على الباب، وصرخة يتحتم أن تموت، الويل إن انطلقت! خلف البطارية هوة بلا قرار. الويل لمن إلى مسخ لا ينقلب! يا أبي يا أمي يا جدتي، يا مئذنة تشرف على بيتنا القديم، يا زقاقي، يا كل الناس أفسحوا لي مكاناً بينكم ها أنا على وشك أن أنتمي، كما أردتموني جئتكم مسخاً بلا جذور ولا دوافع يتحرك." (ص ص١٥ ـ ١٦)

هذه الفقرة رغم طولها تلخص وتكشف فكرة الدور المرسوم لسامية أو بمعنى أدق اللادور، فالآخر يرسم لها أدواراً متباينة وعليها القيام بها. "والويل لمن ينفرد" والويل لمن تحاول إرساء وجودها بناء على رغبات الذات الحقيقية.

إنها لعبة ـ لعبة تقسيم الأدوار ـ وعلى اللاعبين الالتزام بقواعدها. واستعارة "اللعبة" تتكرر في الرواية لتؤكد على عبثية وزيف تقسيم الأدوار: "لابد فيما يبدو لمن يدخل هذا البيت أن يلعب دوراً، الدور الذي يرسمه له صاحب البيت؛" (ص٢٤) "على من يعبر الباب أن يلعب لعبة صاحب البيت. وخطر في بالها أنها لعبت دائماً لعبة صاحب البيت، متى وأين لا تعرف، وإن تمكن منها الشعور بأن صاحب البيت كان دائماً معها بصورة أو بأخرى يملي عليها دائما وأبداً لعبته. وتساءلت بماذا يذكرها هذا الرجل وبمن؟" (ص ص٢٦ ـ ٢٧) "ولعب يلعب فهو لاعب، أفضل تعريف للسلوك المطلوب... والعبي قالت أمها، وكررت حتى انفلق الحجر وهي راغبة عن اللعب المحسوب." (ص٣٢) "... قالت أمها ومن بعدها أبوها والناس، كل الناس. واللعب المحسوس هنا وهناك وفي كل مكان." (ص٤٤) وعندما أيقنت سامية أنها طرف في لعبة تساءلت "متى تجعل صاحب البيت يلعب لعبتها هي وفقاً للقواعد التي ترسيها هي؟" (ص٧٥) هي لعبة صعبة وكبيرة تجعل الذات تتساءل عن موقعها فيها، وتعلق هدى الصدة:

صاحب البيت يمتلك أيضاً العالم الذي تسكنه سامية ويحدد القواعد التي يجب أن يتبعها كل فرد. إن عالم سامية ليس إلا لعبة ذات أدوار محددة لكل لاعب، وهي أدوار اصطناعية ومحددة وخانقة، وبذلك توظف لطيفة الزيات استعارة اللعبة لتعلق على تقسيم الأدوار بين الجنسين."[١٨]

هي لعبة ذات جذور راسخة عبر التاريخ وقوية بمقدار قوة صاحب البيت الذي يكثف كل الأشكال السلطوية القاهرة للروح، فتفشل سامية وتقرر الانسحاب: "قررت أني مش قد اللعبة دي. (ص٩٥)

"المنزل هو مكان إبداع وإعادة إنتاج والحفاظ على العلاقات الأبوية."[١٩] والمنزل هو المكان الذي طمست فيه معالم فردية زهرة وسامية وهو المكان الذي حول حياتهما إلى كتلة من الخوف الأبدي اللانهائي من كل شيء، من الكلمة والفعل والرغبة والرفض والمبادرة. إنه الخوف الذي جعل كلتيهما تفشل في التواؤم مع العالم الخارجي مما دفع بهما إلى الإتيان برد فعل مساوٍ لما وقع عليهما من غبن. فزهرة كانت تنزعج من الهدنة في وقت الحرب لأن "الهدنة معناها الخروج من البيت، أن أخرج عبر هذا الباب، وأرى الناس، وهم يرونني وقد تدهورت إلى هذا الحد. وأنا أراهم قد أصبحوا بلا معنى" (ص ص١٤٦ ـ ١٤٧) وسامية قررت الانسحاب من اللعبة كلها والعودة إلى البيت القديم: "وهي تترنم: أنا خبت.... وعصرت سامية شعرها في الحوض قطرة بعد قطرة وهي لا تكف تترنم: أنا خبت.... وتتنهد بارتياح وهي تدرك أنها فشلت." (ص٩٧) إنه الانكفاء على الذات والعودة بها إلى حضن السلطة الأبوية وهو رد فعل يحمل في طياته الهرب والسلبية واختيار الأسهل والاختباء وراء الأكمل/الذكوري.

ولكن المعرفة دائماً لحظة فاصلة: ما قبلها ليس كما بعدها. فكل من زهرة وسامية عرفت الآن أن هناك واقعاً أكبر منهما في الخارج يمكنهما الاندماج فيه لإيجاد مكان حقيقي للذات المتفردة المتحررة من الأدوار المفروضة عليها ومن هنا يبدأ توافر الشرط الموضوعي الرئيسي للحرية: "إن الفرد لا يجد نفسه حقاً، ولا يجد حريته إلا إذا فقدها بداية في كل أكبر وأهم منه."[٢٠] فبشاعة الحرب الأهلية وكل صور الدمار التي تحيط بزهرة تنبهها إلى صغر مشاكلها مقارنة بما يحدث في الوطن من تدمير وقتل: "إذا قست آلامي في أفريقيا وقارنتها بألم الحرب فالمقارنة نفسها لا تجوز. آلام الحرب تنساب دونما توقف. إنها آلام ملموسة. دلائلها مادية. أدلتها جثث وتشويه وحرائق وخراب." (ص١٥٨) الحرب ليست إلا إحدى نتائج وتجليات الفلسفة الذكورية التي تقضي بوجود طرف منتصر وطرف مهزوم، طرف مهيمن وآخر خاضع، رجل وامرأة. وعندما تبدأ هذه الفلسفة العمل على تدمير وطن تخرج زهرة من المجال الضيق للهموم الشخصية وتبدأ في مناهضة المنظومة برمتها، أي أنها تبدأ من العام لتداوي الخاص وأول ما يحدث لها تلاشي الخوف: "أين ذهب الخوف الذي كان يلفني وأنا صغيرة وأنا أتكوم على بعضي ...؟" (ص١٧٣)

بعد أن تدمر زهرة الحاجز المنيع الذي يفصل الخاص عن العام تستعيد جسدها من براثن الانتهاك وتنشئ علاقة مع سامي القناص "لقد ارتعش جسمي لأول مرة منذ ثلاثين سنة." (ص١٨٢) الجسد الذي ظل ينتهك من الجميع أصبح ملكاً لزهرة ومصدراً للذة أي أنها تناهض كل الخطاب السلطوي من داخله وليس من خارجه: تخرج إلى طلقات الرصاص والبارود وتحول جسدها إلى مصدر للذة. "وكأن الحرب قد توقفت عندي قبل أن تتوقف." (ص١٩٤) كسرت زهرة الفصل التعسفي بين الداخل والخارج وفرضت فرديتها على الآخر: "لماذا كان عليّ أن أكون مثلهم، فقط مثلهم حتى يضموني إلى الحظيرة؟ لماذا لم يكونوا هم مثلي؟" (ص١٩٣) إن اندماج زهرة في الكيان السياسي الاجتماعي العام يجعلها تستعيد ما فقدته من كيانها الشخصي الذاتي الخاص، وفي وسط كل الموت والخراب والدمار تجد

الأمان المنشود.

ونفس الشيء يحدث لسامية التي تقرر الانسحاب من اللعبة بأكملها ثم تكتشف أنها دخلت "سكة الحواديت التي لا عودة منها" (ص۱۰۰) وفي القطار

> تأكد لسامية أنها لو ذهبت لن تعود، لو دخلت هذا المكان مختارة ستبقى فيه إلى النهاية، بصورة أو بأخرى يتغير المكان ولا يتغير، نفس المكان ونفس الناس والأشياء نسبية ولا دوام. يتأتى على الإنسان أن يبدأ ويعود فيبدأ في سلسلة من التجاوزات والنعيم الوجه الآخر للجحيم. (ص١٠٦)

وتعود سامية لتبدأ اللعبة بشروطها هي. تعود لتدمر كل الأشكال السلطوية المتجمعة في صاحب البيت:

> تقدمت منه المجنونة ومن عينيه تطل الأشباح والعفاريت وأمنا الغولة والملاكان على اليمين واليسار يحسبان السيئات وتلويحة أمها بألا فائدة، والخطأ والعقاب والنار ونظرة أبيها ميتاً والتجاهل والاستجداء والعدم ونظرة تحيي ونظرة تميت والاتهام والأحكام الجائرة وإشاعات وهمسات لا تبين...
> تقدمت المجنونة من صاحب البيت وكأن شيطاناً ركبها، وحين حاذته أدركت أن عليها أن تقتله أو تموت. (ص ص١١٢ ـ ١١٣)

وسواء كان يجب على سامية أن تقتله فعلاً أو تقتله داخلها لا يهم، فما يهم هو إعلانها الرفض للتواؤم مع مجتمع يرفض الاختلاف والتفرد، مجتمع مجهز دائماً بقوالب يتساوى فيها الجميع، مجتمع لديه لعبة واحدة وعلى الجميع أن يشترك فيها. فإن "عودتها الحقة كانت رهينة بأن تقتله." (ص١١٥) وهكذا تستعيد سامية توازنها الخاص بإلقاء نفسها في العام لتجتث السلطة من جذورها. كل من سامية وزهرة تستردان بعنف ما سُلب منهما على مر الزمن بعنف أيضاً. وذلك يؤكد مقولة "الشخصي بالضرورة سياسي"[٢١] وفي هذا الاسترداد الثوري تتغير المنظومة المعرفية لكلتيهما. زهرة لم تعد المستكينة الوديعة التي يلفها الخوف والصمت وسامية لم تعد الرقيقة الهادئة التي تستمد وجودها من وجود محمد.

خاتمة

إرساء الفردية ودخول المجال العام هما مؤشران لإضعاف وخلخلة السلطة الذكورية التي تسعى جاهدة إلى إبقاء الوضع القائم لأن أي تغيير يضعف من قوتها، لذلك كان يجب أن تُقتل زهرة في النهاية وأن تُجرح براءة سامية ورغم هذه النهايات المأساوية التي تُوحي

ظاهرياً بالانسحاق والهزيمة إلا أنها نهايات تفصح عن إثبات الذات وتحمل الكثير من الأمل. فلا حرية دون إراقة دماء. في آخر لحظة من حياتها تكتشف زهرة معنى السكينة والهدوء حتى إننا نسمع صوتها بعد مقتلها: "لقد قتلني. من أجل هذا أنتظر الليل. عدت أغمض عينيّ، أم تراني لم أفتحهما قبلاً؟ وعدت أرى أقواس قزح في السماوات البيضاء تدنو مني بكثرة مخيفة." (ص٢٤٧) أما سامية فقد كان

> الأمل في بداية جديدة لم يزل قائماً وأسراب الحمام الأبيض تتطاير من البرج الذي بدا من قبل رهيباً. حين نادت سامية محمد ورفيق والرجل العجوز المنهك يتوسد حجرها، والجريدة الصباحية ملقاه على الأرض تبين عن صورة محمد ورفيق. (ص١١٦)

كل نهاية تنطوي على بداية جديدة، فالمساحات البيضاء "السماوات البيضاء والحمام الأبيض" تسمح بظهور كل الألوان وتعترف بالاختلاف، عكس الفلسفة الذكورية التي تعمم لوناً واحداً للتعتيم على الفردية والاختلاف، وهو تعتيم يُفضي دائماً إلى أزمة الذات المخنوقة في قوالب جامدة ومحاصرة بتقسيم غير عادل للأدوار: أدوار تضع المرأة في الداخل/الخاص/العتمة وتضع الرجل في الخارج/العام/النور. وبهذا يتحول المنزل إلى وسيلة قمعية تعتمد على الإقصاء والاستبعاد بإقامة مساحات من الصمت والإضمار ومساحات من المسموح والممنوع تحكم ما يجب أن يقال وما لا يجب أن يقال وما يخضع للثواب والعقاب. لا تختلف الخطابات المختلفة في اتفاقها على عودة المرأة للمنزل وإن كان كل خطاب يطرح فلسفته وتبريراته الخاصة به إلا أن الفصل التعسفي بين الخاص والعام يبقى هو الهدف الأول والأخير، الخاص يعني المكانة الأدنى لأن انغلاقه يعني حجب المعرفة والعام يعني المكانة الأسمى لأن انفتاحه وتحكمه في الخاص يعني إنتاج المعرفة وتشكيل الواقع: من يعرف يملك، والمعرفة قوة. المنزل، بهذا المعنى، ليس مكاناً للعائلة فقط ولكنه المكان الذي يتم فيه ترويض النساء على الشكل الذي يقبله المجتمع ويرضاه، وهو ما لا يتفق مع المفهوم السائد عن البيت في الخطاب الذكوري المهيمن، وبهذا نجد كيف ساهمت هاتين الروايتين في تفكيك المفهوم المتعالي للبيت وزعزعة الفصل المعتاد بين الخاص والعام.

فُرضت منظومة الترويض هذه على زهرة وسامية فغرقتا في بحر تساؤلات معرفية. وفي لحظة اشتداد الأزمة أفضت هذه التساؤلات إلى التحام الخاص بالعام ليصبحا كلاً متناسقاً متناغماً. لم تتصالح الذات مع نفسها إلا عندما استوعبت العام وذابت فيه لتُعيد تشكيل الخاص على ضوئه: الحرب في **حكاية زهرة** وصاحب البيت في حكاية سامية؛ نهايات تؤكد أن المنزل ليس إلا جزءاً من كل أكبر، هو جزء يؤثر في الكل ويتأثر به. وهو المكان الأول الذي تتشكل فيه علاقات القوى على كل المستويات مما يجعل مسألة الفصل بين الخاص والعام مستحيلة: الخاص هو الذي يرسم صورة المرأة ومكانها في العام أو يمهد لطردها منه. وإذا كان للأدبيات النسوية أن تضيف إلى المنظومة المعرفية فأول ما يجب أن تتناوله هو هدم الأسوار الشائكة المقامة حول المنزل بغرض عزله عما هو خارجه.

الهوامش:

(١) مصطفى محمود، "السفالة الجميلة: تحقيق الذات،" **الأهرام**، ١٨/٤/١٩٩٢.

(٢) فاطمة المرنيسي، **الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية**، ترجمة محمد دبيات، (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٤)، ص١٩٥.

(٣) نصر أبو زيد، **المرأة في خطاب الأزمة** (القاهرة: دار نصوص، ١٩٩٤)، ص٣٥.

(٤) ماكسين مولينو، "النسوية والاجتماع الديموقراطي: أميركا اللاتينية نموذجاً،" **أبواب** ١٤ (خريف ١٩٩٧)، ص ١٠٤.

(٥) راجع:

Sophie Baulby, "Doing Home: Patriarchy, Caring and Space," *Women's Studies International Forum*. Vol. xx: 3 (1997) 347.

(٦) غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا (بغداد: كتاب الأقلام، ١٩٨٠)، ص ٤٢.

(٧) حنان الشيخ، **حكاية زهرة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩ [ط٢]). وكل الصفحات في الاستشهادات الواردة في هذه الدراسة تحيل لهذه الطبعة.

(٨) لطيفة الزيات، **صاحب البيت** (القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٩٤). وكل الصفحات في الاستشهادات الواردة في هذه الدراسة تحيل لهذه الطبعة.

(٩) يظهر استيعاب المرأة للسلطة والفكر الذكوري في قضية الختان، فالأم والجدة تصران على إجراء عملية الختان للابنة تأكيداً لطهارتها أمام مجتمع يطالب بأدلة ملموسة معلنة عن شرف البنت.

(١٠) راجع:

Toril Moi, "Subversion and Marginality," *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (London: Routledge, 1985) 150-173.

(١١) دافيد لوبروتون، **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص١٧١.

(١٢) صباح غندور، "**حكاية زهرة**: الرواية المضادة - التاريخ المضاد،" **فصول**، مجلد١٢: عدد٣ (خريف ١٩٩٣)، ص٣١٧.

(١٣) غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ص ٤٣.

(١٤) **المرجع نفسه**، ص ٨١.

(١٥) **المرجع نفسه**، ص ٨٩.

(١٦) راجع:

Sophie Baulby, "Doing Home: Patriarchy, Caring and Space," 345-346.

(١٧) **المرجع نفسه**، ص ٣٤٦.

(١٨) راجع:

Hoda El-Sadda, "A Gender-Sensitive Reading of Latifa El Zayyat's *Sahib Al-Bayt*," *Cairo Studies in English, Essays in Honour of Angele B. Samaan* (Cairo: The Department of English Language and Literature, Faculty of Arts, University of Cairo, 1995) 37.

(١٩) راجع:

Sophie Baulby, "Doing Home: Patriarchy, Caring and Space," 345.

وراجع أيضا:

David Morgan, *The Family, Politics and Social Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

(٢٠) لطيفة الزيات، "تجربتي في الكتابة،" ملحق برواية **صاحب البيت**، ص ١٢٠.

(٢١) المقولة الأصلية لا تتضمن كلمة "بالضرورة": "للشخصي بعد سياسي." أضافت الباحثة هذه الكلمة طبقاً لنتائج الدراسة التي أثبتت ضرورة الربط بين الشخصي والسياسي.

المرأة والكتابة الروائية*

فرجينيا وولف

ترجمة وليد الحمامصي

يمكن قراءة عنوان هذه المقالة بطريقتين؛ فالإشارة هنا قد تكون إلى المرأة والأعمال التي تكتبها أو إلى المرأة والكتابة الروائية التي تُكْتَب عنها. وهذا الإبهام مقصود؛ فحينما نتعامل مع النساء كأديبات يكون مرغوباً استخدام أكبر قدر ممكن من المرونة، حيث من الضروري أن يترك الناقد لنفسه مساحة للتعامل مع أشياء أخرى بجانب أعمالهن نفسها؛ فكثيراً ما تأثرت هذه الأعمال بظروف لا دخل لها ألبتة بالفن.

فأي إطلاع على الكتابة النسائية ـ ولو كان مغرقاً في السطحية ـ يثير عدداً من الأسئلة. فنحن نتساءل في الحال: لماذا لم تكن هناك كتابة نسائية متواترة قبل القرن الثامن عشر؟ لماذا بدأت المرأة عندئذ تكتب بنفس الدأب تقريباً الذي يكتب به الرجل وتقدم لنا من خلال هذه الكتابة ـ عملاً بعد عملٍ ـ بعضاً من روائع الأدب الإنجليزي؟ وما السبب في أن إبداعهن الفني كان ـ وإلى حدٍ ما، ما يزال ـ يأخذ شكل الكتابة الروائية؟

وقليل من التفكير سيوضح لنا أننا نسأل أسئلة لن نجد لها من جواب سوى المزيد من التخيل. فالإجابة ترقد حالياً مختبئة في مذكرات عتيقة، متراكمة في أدراج قديمة، نصف منسية في ذاكرة العجائز. فهذه الإجابة موجودة في حيوات نساء مغمورات، وفي دهاليز التاريخ المعتمة، حيث تتبدى صور أجيال مختلفة من النساء لا ترى إلا لماماً وبصعوبة. فهناك القليل جداً الذي نعرفه عن المرأة. وتاريخ إنجلترا هو تاريخ الخط الذكوري، وليس الأنثوي. فنحن دائماً ما نعرف حقيقةً ما أو تميزاً ما عن آبائنا. فقد كانوا جنوداً أو ملاحين، يحتلون هذا المكتب بوجودهم أو يسنون ذلك القانون. ولكن ماذا يبقى من أمهاتنا، ومن جداتنا، ومن جدات أمهاتنا؟ لا شيء سوى بعض التقاليد. فإحداهن كانت جميلة، إحداهن كان لها شعر أحمر، إحداهن قبّلتها ملكة ما. نحن لا نعرف شيئاً عنهن سوى أسمائهن وتواريخ زواجهن وعدد الأطفال الذين أنجبن.

وهكذا يصبح أمراً غاية في الصعوبة أن نعرف لماذا قامت النساء بهذا العمل أو ذاك في وقت معين أو لماذا لم يكتبن شيئاً على الإطلاق ولماذا ـ من ناحية أخرى ـ كتبن بعض روائع الأدب. إن أي شخص يبحث في هذه الأوراق القديمة، أو يحاول أن يستبطن التاريخ

* تشكر **ألف: مجلة البلاغة المقارنة** للناشر السماح بترجمة هذه المقالة إلى العربية. والمرجع كما يلي:
Woolf, Virginia. "Women and Fiction." *Collected Essays*. London: Hogarth Press, 1966. 141-148.

وبذلك يرسم صورة أمينة للحياة اليومية للمرأة العادية في عصر شكسبير أو في عصر ميلتون أو في عصر جونسون، لن يكتب فقط كتاباً ذا أهمية مذهلة ولكنه أيضاً سيزود الناقد بسلاحٍ يفتقده الآن. فالمرأة غير العادية يعتمد وجودها على المرأة العادية. فقط عندما يمكننا أن نعرف أحوال المرأة العادية ـ عدد أطفالها، ما إذا كان لديها مال خاص بها، ما إذا كانت لها حجرة خاصة بها، ما إذا كان هناك من يساعدها في تربية أطفالها، ما إذا كان لديها خدم، ما إذا كان يقع على عاتقها جزء من الأعمال المنزلية ـ فقط عندما يمكننا قياس طريقة حياة المرأة العادية والخبرات الحياتية المتاحة لها، يمكننا تفسير نجاح أو فشل المرأة غير العادية ككاتبة.

هناك فضاءات عجيبة من الصمت تفصل فترات نشاط المرأة بعضها عن البعض الآخر. فهناك سافو ومجموعة صغيرة من النساء يكتبن الشعر في جزيرة إغريقية ستمائة عاماً قبل ميلاد المسيح. ثم يصمتن. ثم نرى بعد ذلك في حوالي العام الألف الميلادي سيدة بلاط، السيدة موراساكي، تكتب رواية طويلة وجميلة في اليابان. ولكن في إنجلترا في القرن السادس عشر، حيث كان كتّاب المسرح والشعراء في قمة تألقهم ونشاطهم، أصابت النساء حالة من البكم. إن الأدب الإليزابيثي هو أدب ذكوري خالص. ثم نرى مرة أخرى في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كتابات نسائية جديدة تُكْتَب ـ في إنجلترا هذه المرة ـ بنجاح وكثرة غير عاديين.

وبالطبع فإن القانون والعادات لعبا دوراً كبيراً في تعاقبات الصمت والتعبير العجيبة هذه. وحين تكون المرأة معرّضة ـ مثلما كانت في القرن الخامس عشر ـ للضرب والإهانة إذا ما رفضت الزواج من الرجل الذي اختاره لها أبواها، لا يكون الجو النفسي ملائماً لإبداع الأعمال الأدبية. حينما كانت المرأة تُزَوَّج دون رضاها من رجل يصبح سيدها ومولاها "على الأقل فيما يخص القانون والعرف،" مثلما كان الحال في عهد أسرة ستيوارت الحاكمة، فمن المرجّح أنها لم يكن لديها إلا الوقت القليل للكتابة ومشجّعون أقل من القليل. لقد بدأنا إدراك تأثير البيئة الهائل وتداعياتها على العقل في عصرنا الحديث فقط مع ظهور نظريات التحليل النفسي. وعلاوة على ذلك بدأنا ـ بمساعدة المذكرات والرسائل ـ في فهم طبيعة المجهود غير الطبيعي الذي يتطلبه الإبداع الفني وطبيعة الحماية والمساندة التي يتطلبها عقل الفنان. هذا ما تؤكده لنا حيوات ورسائل رجال من أمثال كيتس وكارلايل وفلوبير.

بذلك يبدو واضحاً أن الانطلاقة غير العادية لكتابة الرواية في أوائل القرن التاسع عشر نتجت عن تعديلات بسيطة تفوق الحصر في القانون والأعراف والسلوكيات. فنساء القرن التاسع عشر كان لديهن متّسع من وقت الفراغ وبالتالي نلن بعضاً من التعليم. فلم يعد أمراً استثنائياً على سبيل المثال أن تختار نساء الطبقتين الوسطى والعليا أزواجهن. إنه لأمر ذو مغزى أن أربعة من أعظم كاتبات الرواية ـ جين أوستن وإميلي برونتي وشارلوت برونتي وجورج إليوت ـ لم ينجبن على الإطلاق وكانت إثنتان منهما غير متزوجتين.

وبالرغم من أنه من الواضح أن حظر المرأة من الكتابة قد رُفِعَ فإنه هناك، فيما يبدو، ضغطاً هائلاً على النساء لكتابة الرواية. وعلى سبيل المثال فليس أكثر من هؤلاء الكاتبات الأربع اختلافاً في العقلية والشخصية. فلم يكن لجين أوستن أي صفات مشتركة مع جورج إليوت، في حين كانت جورج إليوت تمثل كل ما هو عكس إميلي برونتي تماماً. وعلى الرغم

من ذلك فكلهن دُرِّبْنَ على نفس المهنة فحين كتبن، كتبن الرواية.

كانت الرواية، وما زالت، أسهل أنواع الكتابة الأدبية للمرأة. وليس من الصعب علينا اكتشاف السبب. فالرواية هي أقل أشكال الفن تركيزاً. فيمكن للمرء أن يشرع في كتابة الرواية أو يتركها جانباً بسهولة أكثر منها في حالة كتابة المسرحية أو الشعر. لقد تركت جورج إليوت كتابتها للقيام بتمريض أبيها، في حين تركت شارلوت برونتي قلمها لتقشير البطاطس. كما أنه كان من الطبيعي أن تُدَرَّب المرأة على استعمال عقلها في الملاحظة الدقيقة وتحليل الشخصية، خاصة وهي تعيش في حجرة الجلوس المشتركة، محاطة بالآخرين. لقد كانت المرأة تُدَرَّبْ لتصبح كاتبة رواية وليست شاعرة.

وحتى في القرن التاسع عشر كانت المرأة لا تكاد تعيش إلا داخل منزلها ومشاعرها. وعلى تميز روايات القرن التاسع عشر، فقد تأثرت صاحباتها بكونهن معزولات ـ بحكم جنسهن ـ عن أنواع معينة من الخبرات الحياتية. ولا يمكن لأحد الجدال في أهمية الخبرات الحياتية من حيث تأثيرها على الكتابة الروائية. فأهم الأعمال في روايات كونراد، على سبيل المثال، كان سيفقد الكثير لو لم يكن من الممكن لكونراد نفسه أن يعمل ملاحاً. نحِ جانباً كل ما عرفه تولستوي عن الحرب كجندي وعن الحياة والمجتمع كشابٍ ثري وستجد أن **الحرب والسلام** ستصبح أقل ثراءً بدرجة لا تُصَدَّقْ.

وبالرغم من ذلك فإن أعمالاً مثل **كبرياء وتحامل** و**مرتفعات وذرنج** و**ڤيلت** و**ميدل مارش** كتبتها نساء حُرِمْنَ عنوةً من كل أنواع التجارب الحياتية إلا تلك التي تجدها في قاعات استقبال الطبقة الوسطى. فلم يكن من المتاح لهؤلاء الكاتبات خوض تجارب تتعلق بالحرب أو الملاحة أو السياسة أو التجارة بأنفسهن. حتى حيواتهن العاطفية كان يحددها القانون والعرف بصرامة. لقد كانت فضيحة للرأي العام حينما جازفت جورج إليوت وقررت أن تعيش مع السيد لويس دون أن تتزوجه. وتحت ضغوط هذه الفضيحة اضطرت إليوت إلى الانسحاب في حالة من العزلة في إحدى الضواحي والتي كانت لها حتماً أسوأ الأثر على كتابتها. كانت تكتب أنها لم تكن تدعو أحداً لزيارتها إلا إذا طلب هو ذلك برغبته. في نفس الوقت، وعلى الجانب الآخر من أوروبا، كان تولستوي يعيش حياة حرة كجندي مع رجالٍ ونساءٍ من كل الطبقات، الوضع الذي لم يلمه عليه أحد والذي أثرى أفق وحيوية رواياته المدهشة.

ولكن كتابات المرأة لم تتأثر فقط بحيّز تجارب المرأة الضيق. فقد ظهرت في هذه الروايات، على الأقل في القرن التاسع عشر، سمة أخرى يمكن إرجاعها إلى جنس الكاتبة. ففي روايات مثل **ميدل مارش** و**جين إير** لا يتوقف وعي القارئ فقط عند شخصية الكاتبة مثلما يكون وعيه بشخصية تشارلز ديكنز على سبيل المثال، ولكنه يعيش حالة أخرى من الوعي بوجود امرأة، بوجود كاتبة ناقمة من معاملة الآخرين لبنات جنسها وتطالب جاهدةً بحقوقهن. إن هذا الوعي يضيف لكتابات المرأة عنصراً يغيب تماماً من كتابات الرجل، إلا إذا كان هذا الرجل رجلاً عاملاً أو أسود أو إذا كان يشعر بنوع من العجز لسبب أو لآخر. إن هذا العنصر يؤدي إلى نوع من تشويه العمل الفني وكثيراً ما يصبح سبباً في إضعافه. فالرغبة في الدفاع عن قضية شخصية ما أو في جعل الشخصية الروائية بذاتها لسان حال الكاتبة في التعبير عن عدم قناعة أو شعور بالظلم يكون لها وقع سيء على الدوام، وكأن على

القارئ أن يوجّه تركيزه واهتمامه إلى أمرين وليس لأمر واحد.

إن عبقرية جين أوستن وإميلي برونتي لا تتجلى أكثر إقناعاً عنها في قدرتهما على تجاهل مثل هذه الادعاءات والتوسلات والتمسّك بطريقيهما دون الالتفات إلى الازدراء أو اللوم. ولكن عقلاً غاية في القوة والرصانة فقط يمكنه مقاومة غواية الغضب. إن الاستهزاء واللوم والتأكيد على الدونية التي كانت تطلق بكثرة على النساء المنخرطات في الفن بصورة أو بأخرى، كانت بالطبع تثير ردود فعل ويمكن أن نرى الأثر واضحاً في سخط شارلوت برونتي واستسلام جورج إليوت. كما نجده مراراً وتكراراً في أعمال نساء أخريات أقل موهبة ـ في اختيارهن لمواضيع أعمالهن، في اعتدادهن المفرط بذاتهن، في سهولة انقيادهن غير الطبيعية. بالإضافة إلى ذلك فإن نوعاً من عدم الصدق يتسلل بشكل يكاد يكون غير واعٍ عند هؤلاء الكاتبات؛ فيتبنين منظوراً مراعياً للسلطة وتصبح رؤيتهن ذكورية أو أنثوية أكثر من اللازم فتفقد نزاهتها المثلى ومعها أهم خواصها كعمل فني.

إن التغيير الكبير الذي تسلل إلى كتابات المرأة هو، فيما يبدو، هو تغيير موقفهن. فلم تعد المرأة الكاتبة تشعر بالمرارة. ولم تعد تشعر بالغضب. ولم تعد الكتابة بالنسبة لها التماساً واعتراضاً. فنحن نقترب من الوقت الذي لن تؤثر فيه العوامل الخارجية على كتابة المرأة أو تؤرقها، وإن لم نكن قد وصلنا بالفعل إلى هذه المرحلة. سيكون للمرأة القدرة على التركيز على رؤيتها دون تشتيت خارجي. فالترفع عن المؤثرات الخارجية الذي لم يكن إلا في متناول الأصيلات والعبقريات من النساء أصبح الآن فقط في متناول المرأة العادية. ولذلك فأي رواية لكاتبة متوسطة الموهبة تكتب اليوم هي رواية أقل تصنعاً وأكثر إثارةً عما كانت عليه منذ مائة أو حتى منذ خمسين عاماً مضت.

ولكن تبقى حقيقة أن على المرأة مواجهة الكثير من الصعاب قبل أن تكتب تماماً كما تريد أن تكتب. فبدايةً، هناك الصعوبة التقنية ـ التي تبدو في غاية البساطة ولكنها في الواقع من أكثر المسائل المحيّرة ـ حيث مجرد شكل الجملة لا يلائمها. إنها جملة صنعها الرجال، جملة في غاية التهلهل والغرور لأن تستخدمها امرأة. ومع ذلك ففي رواية تغطي هذا الأفق الواسع يجب إيجاد نوع عادي وطبيعي من الجمل يحمل القارئ بسهولة وتلقائية من بداية الكتاب إلى نهايته. ويجب على المرأة صنع مثل هذه الجملة لنفسها، فهي تقوم بعملية تبديل وتكييف للجملة السائدة حتى تصوغ جملة تأخذ الشكل الطبيعي لأفكارها دون سحق هذه الأفكار أو تشويهها.

ولكن هذا على كل حال مجرد وسيلة للوصوا إلى غاية، والغاية يمكن الوصول إليها فقط حينما يكون لدى المرأة الشجاعة للتغلّب على المعارضة والإصرار على أن تكون صادقة مع نفسها. فالرواية في آخر الأمر هي تقرير عن آلاف الأشياء المختلفة، الإنسانية والطبيعية والمقدسة؛ إنها محاولة لربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض. ففي كل رواية جديرة بالتقدير تضع قوة رؤية الكاتب كل هذه العناصر المختلفة في مكانها الصحيح. ولكن لهذه العناصر ترتيباً آخر أيضاً، وهو الترتيب الذي يفرضه عليها العرف. وبما أن الرجال هم الفيصل في هذا العرف، حيث هم الذين أرسوا نسق القيم في الحياة، وبما أن الكتابة الروائية تعتمد أيضاً على الحياة إلى حدٍ كبير فإن هذه المعايير القيمية تسيطر أيضاً إلى درجة كبيرة على الكتابة الروائية.

وعلى الرغم من ذلك فإنه من المرجح أن قيم المرأة فيما يخص كلاً من الحياة والفن تختلف عن قيم الرجل. فعندما تبادر المرأة بكتابة رواية فإنها ستجد نفسها تسعى دائماً لتبديل القيم الثابتة لتجعل ما يبدو قليل الأهمية للرجل جاداً، وما يبدو له هاماً تافهاً. وسوف تتعرض للنقد بالطبع بسبب هذا التبديل؛ فالناقد الذي ينتمي للجنس الآخر سيقف حائراً ومشدوهاً أمام محاولة لتغيير معايير القيم وسيرى في مثل هذه المحاولة ليس فقط اختلافاً في الرأي ولكنه سيرى فيها رأياً ضعيفاً أو تافهاً أو عاطفياً، لأنه يختلف عن رأيه الشخصي.

ولكن هنا أيضاً بدأت المرأة في التحرر من التبعية التي يفرضها الرأي الآخر؛ بدأت تحترم إحساسها الخاص بالقيم. ولهذا السبب فقد بدأ التغيير يظهر في اختيار النساء لمواضيع كتاباتهن. فالمرأة الكاتبة أصبحت أقل اهتماماً، فيما يبدو، بنفسها من جانب؛ وأما من الجانب الآخر، فقد أصبحت أكثر اهتماماً بالأخريات. وفي أوائل القرن التاسع عشر كانت الروايات النسائية تعتمد إلى درجة كبيرة على السيرة الذاتية. فقد كانت إحدى دوافع الكتابة لدى المرأة الرغبة في الكشف عن عذابها والدفاع عن قضيتها. والآن بعد أن أصبحت هذه الرغبة أقل إلحاحاً فقد بدأت المرأة الكاتبة في اكتشاف جنسها وفي الكتابة عن النساء مثلما لم يُكْتَبْ عنهن من قبل، فحتى مرحلة متأخرة جداً كانت الشخصيات النسائية في الأدب بالطبع من خلق الرجال.

وهنا أيضاً يوجد المزيد من الصعاب التي يجب على الكاتبة التغلّب عليها، حيث إن المرأة ليست أقل خضوعاً للملاحظة من الرجل فحسب، وإنما حياتها أقل عرضة بكثير للرصد والاختبار، بشئون المعيشة العادية، لو صح التعميم. فعادةً لا يتبقى شيء ملموس من يوم المرأة. فالطعام الذي قامت بطهيه قد أُكلَ والأطفال الذين قامت بتربيتهم قد خرجوا للحياة. أين تكمن أهمية حياة المرأة إذن؟ ما هِي النقطة البارزة التي يمكن للروائية التمسك بها في كتابتها؟ إن هذا سؤال تصعب إجابته. فلحياة الكاتبة سمة نكرة، محيرة ومربكة إلى أقصى الحدود. لأول مرة نجد روايات تستكشف هذه المنطقة المظلمة ونجد في الوقت ذاته أنه على الكاتبة تدوين ما يحدث في عقول وعادات النساء الأخريات من تغييرات سببها ما جاء به الانفتاح الجديد والخروج للعمل. على الكاتبة أن تلاحظ بدقة كيف أن حيوات الأخريات لم تعد سرية، وعليها أن تكتشف ألواناً وظلالاً جديدة بدأت في الظهور في شخصياتهن الآن، بعد تعرضهن للعالم الخارجي.

وهكذا، إذا ما حاولنا أن نصف كتابة المرأة في الوقت الحالي بشكل مختصر فسنقول إنها تتسم بالشجاعة والصدق وإنها تبقى على اتصال دائم بمشاعر المرأة. لم يعد في هذه الكتابة طعم المرارة. إنها نوع من الكتابة لا يصر على الأنوثة. ولكننا نرى في نفس الوقت أن كتاباً تكتبه امرأة لن يكون مماثلاً للذي يكتبه الرجل. لقد أصبحت هذه السمات في كتابة المرأة أكثر انتشاراً مما كانت عليه وهي نفس السمات التي تعطي حتى الأعمال من الدرجة الثانية والثالثة قيمة تجعلها تبدو حقيقية وصادقة مع نفسها.

ولكن بالإضافة إلى هذه الصفات الطيبة، هناك نقطتان تستدعيان المزيد من النقاش. فالتغيير الذي حوّل المرأة الإنجليزية من شخصية غير ذات تأثير، متقلبة ومبهمة إلى مواطنة، مسئولة، تكسب مالها بكدّها ولها الحق في الانتخاب هو نفس التغيير الذي منحها في

الحياة والفن نقلة حولّت مركز اهتمامها لما هو عام. وعلاقات المرأة لم تعد مبنية على العاطفة فقط ولكنها الآن مبنية على اهتماماتها الثقافية ومواقفها السياسية أيضاً. فقد تبدّل النظام القديم الذي كان يرغم المرأة على رؤية الأشياء عبر نظرة جانبية أو عبر اهتمامات الزوج أو الأخ باهتمامات مباشرة وعملية لشخصية عليها أن تتولى مسئولية نفسها وتقوم بأفعالها وليس فقط أن تؤثر في أفعال الغير. وهكذا فإن اهتمام المرأة قد تحول عن مركز همومها الشخصية التي كانت سابقاً تشغل كل بالها بلا منازع إلى هموم أكثر عمومية. كذلك فإن رواياتها أصبحت بطبيعة الحال ذات طبيعة أكثر نقداً للمجتمع وأقل تحليلاً لحياة أفراد بعينهم.

ومن الممكن التنبؤ بأن المرأة لن تتنازل حتى عن دورها في مواجهة الدولة بأخطائها وهو الدور الذي يعتبره الكثيرون حتى الآن امتيازاً ذكورياً خالصاً، حيث ستتعامل روايات المرأة مع الشرور الاجتماعية وعلاجها. لن يكون الرجال والنساء في رواياتها مجرد شخصيات يراها القارئ من خلال علاقاتها العاطفية مع بعضها البعض ولكنهم سيتحولون إلى أعضاء في مجموعات وطبقات وأجناس تتواصل أحياناً وتتصارع أحياناً أخرى. سيكون هذا التغيير ذا أهمية كبرى. ولكن هناك تغييراً آخر سيحدث قد يكون أكثر أهمية لمن يفضّلون الفراشة عن الذبابة، أي لمن يفضّلون الفنان عن المُصلِح. ستشجع حياة المرأة ذات الطابع الأكثر عمومية الروح الشعرية في كتاباتها، حيث ما زال الشعر أضعف مناطق كتابة المرأة الإبداعية. سيقود ذلك المرأة للابتعاد عن اهتمامها المفرط بالحقائق فلن تصبح الكاتبة راضية بتدوين أدق التفاصيل التي تقع تحت ملاحظتها بتلك الحدة المذهلة. فاهتمام الكاتبات سيتحول إلى ما وراء الشخصي، ما وراء العلاقات السياسية، إلى إشكاليات أوسع وأعمق من النوع الذي يحاول الشاعر معالجته، أي إلى مصائرنا ومعاني الحياة.

إن الموقف الشعري مبني أساساً وإلى حدٍ كبير على الأشياء المادية. فهو يعتمد على وقت الفراغ وقليل من المال وعلى الفرصة التي يتيحها وقت الفراغ والمال لملاحظة الأشياء دون تورط شخصي وبهدوء. فمع وجود المتّسع من الوقت والمال في خدمتهن ستنشغل اهتمامات النساء بحرفة الأدب مثلما لم ينشغلن بها من قبل، مستفيدات في ذلك من أدوات الكتابة استفادةً كاملةً وعميقةً. وبذلك ستصبح تقنيات الكتابة لديهن أكثر جرأةً وثراءً.

كانت أهم مميزات كتابة المرأة في الماضي تكمن في تلقائيتها المقدسة التي تشبه تلقائية الطيور التي نجدها في تغريد بلبل أو شحرور. إنها تلقائية طبيعية لم تتعلمها المرأة، تلقائية تأتي من القلب. لكنها كانت أيضاً وغالباً تلقائية ثرثارة كثيرة الهذر، مجرد كلام مسكوب على ورق يُترك ليجف ويُكوّن في النهاية بقعاً ورقعاً على هذا الورق. وفي المستقبل، عندما تتاح الكتب والوقت وبعض من الفضاء الخاص بها في المنزل، سيصبح الأدب بالنسبة للمرأة، مثلما هو بالنسبة للرجل، فناً للدراسة. لن تصبح الرواية مكان التخلص من المشاعر الشخصية. بل ستصبح، أكثر مما هي عليه الآن، فناً مثلها مثل غيرها، فناً يمكن استكشاف مصادره وحدوده.

حينما نصل إلى هذه النقطة نكون قد اقتربنا جداً من ممارسة الفنون الأكثر عمقاً وتركيباً التي لم تجرِّب المرأة يدها فيها حتى الآن، سنكون قد اقتربنا من فنون كتابة المقال

والنقد، التاريخ والتراجم. وهذه الكتابات ستثري أيضاً كتابة الرواية؛ فبجانب أنها ستُحَسّن من نوعية الرواية نفسها فإن هذه الفنون ستدفع عن الرواية هؤلاء الدخيلات اللواتي انجذبن إليها لسهولة كتابتها في حين أن قلوبهن في الواقع مع فنون أخرى. وبذلك تتخلص الرواية من زوائد التاريخ والحقائق التي جعلت لها في عصرنا هذا شكلاً هلامياً.

هكذا، إذا جاز لنا التنبؤ، فإن المرأة ستكتب في المستقبل روايات أقل عدداً، ولكنها أكبر قيمة، كذلك لن تتوقف اهتمامات المرأة عند الرواية فقط ولكنها ستخوض مجالات الشعر والنقد والتاريخ. ولكننا في وقتنا هذا نتطلع بالتأكيد إلى ذلك العصر الذهبي، ذلك العصر الخرافي الذي ستنال فيه المرأة كل ما حُرِمَتْ منه على مدى زمن طويل: الوقت والمال وحجرة خاصة بها.

زمــــن النســــاء*

جــوليــا كريســتيڤا
ترجمة: بشير السباعي

نساء قوميات وأوروبيات

الأمة: حلم وواقع القرن التاسع عشر. ويبدو أنها قد وصلت إلى أوجها وحدودها مع أزمة ١٩٢٩ والكارثة القومية ـ الاشتراكية [النازية ـ المترجم]. فقد شهدنا انهيار الأعمدة التي شكّلت قوامها: التجانس الاقتصادي والتراث التاريخي والوحدة اللغوية. والحال أن الحرب العالمية الثانية، التي خيضت باسم القيم القومية، قد وضعت نهاية للواقع القومي بحيث لم تجعل منه إلا وهماً يتم الإبقاء عليه منذ ذلك الحين فصاعداً لأجل هدف إيديولوجي أو سياسي بشكل ضيق. وحتى إذا كان يتعين الأمل في نهضات قومية أو قوموية أو الخوف منها، إلا أن تماسك الأمة الاجتماعي والسياسي سواء بسواء قد وصل إلى حدوده.

إن السعي إلى **تجانس** اقتصادي قد أخلى مكانه **للاعتماد المتبادل** (عندما لا يخلي مكانه للخضوع للقوى الاقتصادية الكبرى). وبشكل موازٍ لذلك، أعيد صوغ التراث **التاريخي** والوحدة **اللغوية** في قاسم مشترك أوسع وأعمق في آن واحد يمكن تسميته بـ "**قاسم مشترك رمزي**": الذاكرة الثقافية والدينية التي صاغها تاريخ وجغرافية متداخلان في نسيج واحد. وهذه الذاكرة تُوَلِّدُ ساحات قومية محكومة بالمواجهة، التي ماتزال سارية وإن كانت تفقد سرعتها، بين الأحزاب السياسية. على أن "القاسم المشترك الرمزي" يؤدي إلى ظهور خصائص مجاوزة للأمة وتوحِّدُ **أحياناً** حدود قارة، بصرف النظر عن العولمة والتنميط الاقتصادي.

هكذا يتشكل كيان اجتماعي جديد، أعلى من الأمة، وبعيداً عن أن تفقد فيه الأمة سماتها، تستعيدها وتؤكدها. ولكن في زمانية مفارقة: هي نوع من "مستقبلٍ سابقٍ"، يضفي فيه الماضي الأكثر تراجعاً، عبر القومي، ملمحاً خاصاً على التنميط المستهدف. فالذاكرة المقصودة – أي القاسم المشترك الرمزي – إنما تتعلق بالإجابة التي قدمتها الجماعات البشرية، الموحَّدة بأرضها وفي الزمن، لا عن مشكلات **إنتاج** الخيرات المادية (مجال الاقتصاد والعلاقات الإنسانية التي ينطوي عليها والسياسة)، بل عن مشكلات **إعادة الإنتاج**، بقاء

* تشكر **ألف: مجلة البلاغة المقارنة** لجوليا كريستيڤا ودار نشر فايار أن سمحت بترجمة هذه المقالة إلى العربية. والمرجع كما يلي:
Julia Kristeva, *Les Nouvelles maladies de l'âme* (Paris: Fayard, 1993) 243-270.

النوع، الحياة والموت، الجسد، الجنس، الرمز. وإذا كان صحيحاً، مثلاً، أن أوروبا تمثل كياناً اجتماعياً ـ ثقافياً كهذا، فإن وجودها إنما يرجع إلى هذا "القاسم المشترك الرمزي" الذي يتجلى في فنونها وفلسفتها ودياناتها، بأكثر مما يرجع إلى مظهرها الاقتصادي. والحال أن اعتماد هذا الأخير على الذاكرة الجماعية هو اعتماد مؤكد، لكن خصائصه تتبدل بسرعة تحت ضغط شركائه العالميين.

ويمكننا أن نفهم بسهولة أن مثل هذا الكيان الاجتماعي يمتلك **صلابة** متجذرة في نمط الإنتاج وتمثيلاته، والتي يتمفصل فيها النوع البيولوجي مع طابعه الإنساني الخاضع للزمن. لكنه يرتدي أيضاً **هشاشة**، لأن القاسم المشترك الرمزي لا يمكنه بعدُ أن يدعي العالمية ولأنه يتعرض لمؤثرات ولهجمات ذاكرات اجتماعية ـ ثقافية أخرى. وهكذا نجد أوروبا التي ما كادت تتشكل قد أصبحت مدعوة إلى التعرف على نفسها في التصورات الثقافية، الفنية، الفلسفية، الدينية الخاصة بكيانات أخرى فوق قومية. وهذا يبدو طبيعياً عندما يتعلق الأمر بكيانات تسنى للتاريخ التقريب بينها (أوروبا وأمريكا الشمالية، أو أوروبا وأمريكا اللاتينية)، مثلاً. إلاّ أن الظاهرة تنشأ أيضاً عندما تؤدي عالمية هذا القاسم المشترك الرمزي إلى إيجاد تجاوب فيما بين أنماط إنتاج وإعادة إنتاج متعارضة من الناحية الظاهرية (أوروبا والعالم العربي، أو أوروبا والهند، أو أوروبا والصين).

باختصار، مع بنيات اجتماعية ـ ثقافية من نوع "أوروبا"، نجد أنفسنا دائماً بإزاء إشكالية مزدوجة: مشكلة **الهوية** التي شكَّلها الترسيب التاريخي، ومشكلة **فقدان الهوية** الناشئ عن ارتباطٍ للذاكرات يفلت من التاريخ لكي يلتقي الأنثروبولوجيا. بعبارة أخرى نجد أنفسنا في مواجهةٍ بعدين زمانيين: زمن تاريخٍ خطيٍ، **عادي**، وزمن تاريخ آخر، ومن ثم، **غير عادي** (المصطلحان لنيتشه)، تحتوى فيه كيانات أعظم هذه البنيات الاجتماعية ـ الثقافية فوق القومية.

في بنية اجتماعية ـ ثقافية من هذا النوع، أحب أن أجذب الانتباه إلى بعض التكوينات التي يبدو لي أنها توجز ديناميتها. والمقصود هو الجماعات الاجتماعية ـ الثقافية، أي المُعَرَّفة بدورها في نمط الإنتاج. لكن ما يُعَرِّفها بشكل رئيسي هو دورها في نمط إعادة الإنتاج وتمثيلاته. لأن هذه الجماعات، مع حملها للسمات النوعية للتكوين الاجتماعي ـ الثقافي المعني، هي **في موقع منحرف** بالقياس إليه وتعيد ربطه بتكوينات اجتماعية ـ ثقافية أخرى. وأنا أقصد بشكل خاص الجماعات الاجتماعية ـ الثقافية المُعَرَّفة على نحو متعجل بأنها طبقات عمرية (على سبيل المثال، "الشبان في أوروبا") أو بأنها انقسامات جنسية (على سبيل المثال، "النساء في أوروبا")، إلخ. ومن الواضح أن "الشبان" أو "النساء" في أوروبا لهم خصوصية خاصة بهم. وليس أقل وضوحاً أن ما يعرِّفهم بوصفهم "شباناً" أو "نساءً" إنما يضعهم على الفور في موقع منحرف بالقياس إلى "أصل" هم الأوروبي ويكشف عن تضامنهم مع الفئات نفسها في أوروبا الشمالية أو في الصين، بين أماكن أخرى. وبقدر انتمائهم أيضاً إلى "التاريخ غير العادي"، فإنهم لن يكونوا مجرد "شبان" أو "نساء" ينتمون إلى أوروبا. فسوف يعكسون، بشكل خاص كما هو مفهوم، السمات العالمية التي هي سمات موقعهم البنيوي في إعادة الإنتاج وتمثيلاتها.

وأود، في الصفحات التالية، أن أدرج إشكالية النساء في أوروبا في تساؤلٍ عن

الزمن: الزمن الذي ترثه الحركة النسوية، والزمن الذي يبدله ظهورها. ومن ثم، يتعلق الأمر بالكشف عن مرحلتين أو عن جيلين من النساء: وهما متمايزان، بالرغم من كونهما عالميين وكوزموبوليتيين بشكل مباشر. ويظل الجيل الأول محدَّداً على نحو أكثر بإشكالية قومية، بينما يعتبر الجيل الثاني، المحدد على نحو أكثر بـ "القاسم المشترك الرمزي،" أوروبياً وعبر أوروبي. وأخيراً، سوف أحاول أن أوضح، عبر المشكلات التي أتناولها كما عبر نوع التحليل الذي أقترحه، ما يظل طرحاً أوروبياً، أو على الأقل، ما سوف يكون الطرح الذي تقدمه امرأة أوروبية في مجال يتميز من الآن فصاعداً بعمومية عالمية.

أي زمن؟

قال جويس "زمن الأب، نوع الأم". فالواقع أن **المجال المولِّد** لنوعنا البشري هو ما يفكر فيه المرء عندما يستحضر اسم وقَدَرَ النساء، بأكثر مما يفكر في **الزمن**، أو في الصيرورة أو في التاريخ. والعلوم الحديثة التي تدرس الذاتية أو أصلها أو أحداثها، إنما تؤكد هذا الانقسام الذي قد يكون نتيجة ظرف اجتماعي ـ تاريخي. وقد رأى فرويد، وهو يستمع إلى أحلام واستيهامات مرضاه، أن "الهيستيريا مرتبطة بالمكان."[١] وتبين الدراسات اللاحقة حول تمرن الأطفال على الوظيفة الرمزية [استخدام مصطلح "رمزي" في سياق البحث مستمد من تعريف جاك لاكان له ويعني الانتساب إلى ميدان اللغة وعلاماتها، وما يترتب على تداولها من الانخراط في نظام وتراتب على المستوى الألسني، وبالتالي من الدخول في نسق أبوي على المستوى النفسي ـ المترجم] أن ديمومة ونوعية الحب الأمومي تشرطان ظهور الإحالات المكانية الأولى. وهذه الأخيرة تحفز أولاً ضحك الطفل، ثم مجمل مجموعة التجليات الرمزية المؤدية إلى العلامة وإلى قواعد بناء الجملة.[٢] ومن جهتهما، ألا يتجه علم النفس المضاد والتحليل النفسي المطبقان في علاج حالات الذهان، قبل تزويد المريض بقدرات النقل والتوصيل، إلى تهيئة أماكن جديدة، تشكل بدائل مكافئة ومحددة للقوى عن غيابات المجال الأمومي السابقة؟ وبوسعنا مضاعفة الأمثلة. وكلها تلتقي في اتجاه إشكالية المجال هذه التي تنسبها ديانات كثيرة، ذات ينابيع أمومية، إلى "المرأة". والحال أن أفلاطون، في تلخيصه ضمن نسقه الخاص آراء الذريين في العصر القديم، قد أشار إلى هذه الإشكالية بمعضلة الـ chora: المجال الرحمي، المغذي، المتعذرة تسميته، السابق على الواحد، على الله ومن ثم، المتحدي للميتافيزيقا.[٣]

أمَّا فيما يتعلق بالزمن، فيبدو أن الذاتية الأنثوية تعطي له معياراً خاصاً يحتفظ أساساً **بالتكرار وبالأبدية**، من بين أنماط الزمن العديدة التي عرفها تاريخ الحضارات. فمن جهة: الدورات، الحمل، العود الأبدي لإيقاع بيولوجي موافق لإيقاع الطبيعة. ويمكن لقولبيته أن تكون صادمة؛ وانتظامه المتوافق مع المعيش بوصفه زمناً خارج ـ ذاتي، زمناً كونياً، هو فرصة لتألقات، ولمسرات لا تحصى. ومن جهة أخرى: إنها زمانية متماسكة، لا عيب فيها ولا تقهقر لها. وما يجمع بينها وبين الزمن الخطي جد تافه بحيث إن اسم الزمانية نفسه لا يليق بها ولا يتناسب معها. وبما أنها واسعة الشمول ولا نهائية كالفضاء الخيالي، فإنها تدفعنا إلى التفكير في كرونوس في ميثولوجيا هيزيود. فهذا الابن الزاني بأمه، يغطي

بحضوره الكثيف مجمل اتساع جايا [الأرض ـ أمه ـ المترجم] لكي يفصلها عن أورانوس [السماء ـ المترجم] أبيه. وقد تدفعنا أيضاً إلى التفكير في أساطير البعث في جميع العقائد التي تخلد أثر عبادة أمومية، حتى أحدث صياغة لها، وهي الصياغة المسيحية. فبالنسبة لها، لا يموت جسد العذراء مريم بل ينتقل، في زمن واحد، من مجال إلى آخر، عبر الرقاد العابر (بحسب الأرثوذكس)، أو عبر الصعود (بحسب الكاثوليك).(٤)

وهذان النوعان من الزمانية، النوع الدوري والنوع المتماسك، يرتبطان تقليدياً بالذاتية الأنثوية بقدر ما يجري اعتبارها أمومية بالضرورة. على أننا يجب أن لا ننسى أننا نجد التكرار والأبدية كمفهومين أساسيين للزمن في خبرات عديدة، خاصة الخبرات الصوفية.(٥) وعندما تتعرف تيارات النزعة النسوية على نفسها في ذلك، فإنها، من ثم، لا تكون متعارضة بشكل سافر مع القيم "الذكورية".

وبالمقابل، لا يبدو أن الذاتية الأنثوية تشكل مشكلة إلاّ بالقياس إلى مفهوم معين للزمن. والمقصود هو الزمن بوصفه مشروعاً، غائيةً، سياقاً خطياً وذا علاقة بالمستقبل: زمن الانطلاق واجتياز الدرب والوصول، زمن التاريخ. أمّا أن هذه الزمانية كامنة في القيم المنطقية والأنطولوجية لحضارة معينة، فهو ما جرى إثباته بشكل واسع؛ وأمّا أنها تكشف عن قطيعة أو ترقب أو ألم نفسي تخفيه زمانيات أخرى، فهذا ما يمكن افتراضه. وهذا الزمن هو زمن اللغة من حيث هي نطق جمل (التركيب الاسمي والتركيب اللفظي؛ المحور الموضوعي ـ التعليق؛ البداية ـ النهاية). وهو يعتمد على متراسه، الموت. ومن شأن المحلل النفسي أن يقول إنه زمن الاستحواذ، متعرِّفاً في استيعاب هذا الزمن القلق على بنية العبد الحقيقية. فالهيستيريا التي يكابدها المرء، رجلاً كان أم امرأة، من جراء الذِّكريات، إنما تتضح بالأحرى في الأنماط الزمانية السابقة، النمط الدوري والنمط غير العادي. على أن هذا التعارض للبنى النفسية إنما يصبح، في داخل حضارة، تعارضاً بين جماعات اجتماعية وبين إيديولوجيات. والواقع أن المواقف الجذرية لبعض النسويات إنما تلحق بخطاب جماعات هامشية ذات مصادر إلهام روحية أو صوفية، وبما يدعو إلى الدهشة، ذات شواغل علمية حديثة. أليس صحيحاً أن إشكالية زمن لا يمكن فصله عن المكان، إشكالية مكان ـ زمان في توسع لا نهائي أو أيضاً تحدد إيقاعه الحوادث والكوارث، يشغل علم المكان مثلما يشغل علم الوراثة؟ وأليس صحيحاً، بشكل آخر، أن ثورة وسائط الإعلام التي تعلن عن نفسها مع تخزين وإعادة إنتاج المعلومات، تنطوي على فكرة عن الزمن المتجمد أو المتفجر بحسب تقلبات الطلب؟ زمن يعود إلاّ أنه لا يمكن السيطرة عليه، يتجاوز موضوعه بلا هوادة ولا يدع لأولئك الذين يوافقون عليه غير شاغلين: من الذي سوف تكون له السلطة على الأصل (البرمجة) وعلى النهاية (الاستخدام)؟

لا شك في أن القارئ قد صدمه تقلب الإحالة: الأم، المرأة، الهيستيري ... إن التماسك الظاهري الذي يرتديه مصطلح "المرأة" في الإيديولوجية الحالية، وبصرف النظر عن وقعه "المكثَف" و"المستفز"، إنما يمحو الاختلافات بين الوظائف أو البنى الفاعلة تحت هذه الكلمة. ولعله قد آن الأوان لكي نوضح بشكل محدد **تعدد** الوجوه والشواغل الأنثوية. ومن تقاطع هذه الاختلافات، فمن المهم أن ينبثق **الاختلافُ الأساسيُ** بين الجنسين بشكل أكثر تحديداً وأقل دعائيةً، وأكثر صحة. لقد تمثلت المأثرة الضخمة للحركة النسوية في جعل هذا

الاختلاف موجعاً، أي منتجاً للمفاجأة وللحياة الرمزية في حضارة لا تشعر، خارج البورصة والحروب، إلا بالضجر.

ولا يمكن للمرء أن يتحدث عن أوروبا ولا عن "النساء في أوروبا" دون أن يوضح في أي تاريخ يقع هذا الواقع الاجتماعي ـ الثقافي. صحيح أنه قد ولدت حساسية أنثوية منذ قرن؛ إلاّ أن هناك مبررات قوية للادعاء بأنها، بإدخالها مفهومها عن الزمن، فإنها لا تتفق مع فكرة "أوروبا أبدية"، بل وربما لا تتفق مع فكرة "أوروبا حديثة". فهي تبحث بالأحرى، عبر الماضي والحاضر الأوروبيين وبهما، كما عبر ومع الكيان "أوروبا" من حيث هو مستودع ذاكرة، عن زمانيتها الخاصة، عبر الأوروبية. ويمكن للمرء أن يرصد على أية حال، من جانب الحركات النسوية في أوروبا، ثلاثة مواقف تجاه هذا المفهوم للزمانية الخطية والذي يسمى على نحو مبتسر بالمفهوم الذكوري والذي هو مفهوم حضاري واستحواذي على حد سواء.

جيـــلان

تطمح الحركة النسوية في بداياتها، في معركة المطالبات بالحق الانتخابي للنساء أو معركة النسويات الوجوديات، إلى أن تتخذ لها مكاناً في الزمن الخطي بوصفه زمن المشروع وزمن التاريخ، وبهذا المعنى ومع كونها عالمية بشكل مباشر وفوري، تتجذر الحركة على نحو عميق في الحياة الاجتماعية ـ السياسية للأمم. فمطالب النساء السياسيةُ، والنضال من أجل المساواة في الأجور والوظائف، ومن أجل الاستيلاء على السلطة في المؤسسات الاجتماعية على مستوى واحد مع الرجال، ورفض الصفات الأنثوية أو الأمومية التي تعتبر متعارضة مع الاندراج في ذلك التاريخ، إنما ترتبط **بمنطق التوحد** هذا مع القيم غير الإيديولوجية (حوربت هذه القيم عن حق بوصفها رجعية) ولكن المنطقية والأنطولوجية المميزة للمنطق الخاص للأمة وللدولة. وليس من الضروري أن نعدد المكاسب التي حققها منطق التوحد هذا وهذه المعركة المطالبية وما يزالان يحققانها للنساء (الإجهاض، منع الحمل، المساواة في الأجور، الاعتراف المهني، إلخ.). إن لها أو سوف تكون لها نتائج أهم حتى من نتائج الثورة الصناعية. والحال أن تيار الحركة النسوية هذا، العالمي النزعة في توجهه، إنما **يعولم** مشكلات النساء من مختلف الأوساط والأعمار والحضارات أو ببساطة من مختلف البنى النفسية، تحت شارة "المرأة العالمية". وفي مداره، لا يمكن اعتبار **أجيال** النساء، إلاّ بوصفه تتابعاً وتقدماً من أجل إنجاز برنامج طرحته النساء المؤسسات لهذا التيار.

وترتبط مرحلة ثانية بنساء جئن إلى الحركة النسوية بعد مايو ١٩٦٨، مع خبرة جمالية أو ذات صلة بالتحليل النفسي. إننا نشهد رفضاً شبه شاملٍ للزمانية الخطية واسترابة حادة تجاه السياسة. وصحيح أن هذا التيار الأحدث للحركة النسوية يتخذ النساء المؤسسات له مرجعاً وأن النضال من أجل الاعتراف الاجتماعي ـ الثقافي بالنساء هو بالضرورة شاغله الرئيسي. لكنه يعتبر نفسه مختلفاً **بشكل نوعي** عن الجيل الأول. فهؤلاء النساء، المهتمات أساساً **بخصوصية** النفسية الأنثوية وتحققاتها الرمزية، يسعين إلى إيجاد لغة للخبرات الجسدية والذاتية الداخلية التي تركتها الثقافة السابقة خرساء. ولكونهن فنانات أو كاتبات،

فإنهن ينهمكن في استكشاف حقيقي **لدينامية العلامات**. وينتمي استكشافهن، في طموحاته على الأقل، إلى مشاريع الانقلاب الجمالي أو الديني الكبرى. وتسمية هذه الخبرة خبرة جيل جديد لا تعني فقط أن مشكلات أخرى تُضافُ إلى مطالب الهوية الاجتماعية ـ السياسية التي عرفتها البدايات. إن الحركة النسوية الحاضرة، إذ تطالب بالاعتراف بفرادة لا يمكن اختزالها، متفجرة في ذاتها، تعددية، متدفقة، غير متطابقة بشكلٍ ما، إنما تضع نفسها خارج الزمن الخطي للهويات التي تتواصل عبر الإسقاط والمطالبة. وهي تعيد عقد الأواصر مع ذاكرة عتيقة (أسطورية) كما مع الزمانية الدورية أو غير العادية لـ "النزعات الهامشية". ولاشك أنه ليس من قبيل المصادفات أن الإشكالية الأوروبية وعبر الأوروبية تفرض نفسها بهذا الشكل أثناء هذه المرحلة الجديدة تحديداً من الحركة النسوية نفسها.

فما هي السيرورات أو الأحداث ذات الطابع الاجتماعي ـ السياسي التي استثارت هذا التحول؟ وما هي مشكلاته: الإسهامات والمآزق على حد سواء؟

الاشتراكية والفرويدية

يمكن القول بأن هذا الجيل الجديد من النساء يتجلى في أوروبا الغربية بشكل أوضح مما في الولايات المتحدة، وذلك بسبب **قطيعة** حقيقية في العلاقات الاجتماعية وفي الذهنيات، أنتجتها الاشتراكية والفرويدية. والحال أن **الاشتراكية**، مع مكابدتها الآن أزمةً عميقة كإيديولوجية تدعو إلى المساواة، إنما تفرض على الحكومات والأحزاب من كل نوع توسيع التضامن في توزيع الخيرات كما في الوصول إلى الثقافة. أمَّا **الفرويدية**، بنفوذها السائد في الحقل الاجتماعي، فإنها تضع نزعة المساواة موضع المساءلة بطرحها مسألة الاختلاف بين الجنسين ومسألة فرادة الذوات، التي لا يمكن اختزال بعضها في البعض الآخر.

وسرعان ما نجحت الاشتراكية الغربية، التي هزتها في بداياتها دعاوي نسائها المساواتية أو التباينية (فلورا تريستان)، في تنحية الدعاوي التي تطمح إلى الاعتراف بخصوصية للدور الأنثوي في المجتمع والثقافة. وهي لم تحتفظ، في الروح المساواتية والعالمية للنزعة الإنسانية لعصر التنوير، إلاَّ بفكرة تطابق ضروري بين الجنسين بوصفه وسيلة واحدة ووحيدة لتحرر "الجنس الثاني". ولن نناقش هنا واقع أن هذا "المثل الأعلى للمساواة" بعيد عن أن يكون مُطبَّقاً في ممارسة الحركات والأحزاب ذات مصادر الإلهام الاشتراكية. والحال أن التمرد على هذا الوضع هو المسئول، جزئياً، عن مولد الجيل الجديد من النساء في أوروبا الغربية بعد مايو ١٩٦٨. ونكتفي بالقول إنه، في النظرية، وفي الممارسة، في بلدان أوروبا الشرقية، لم تراع الإيديولوجية الاشتراكية، القائمة على مفهوم الكائن الإنساني بوصفه يتحدد في ضوء وضعه في **الإنتاج** وعلاقات الإنتاج، مكانة هذا الكائن الإنساني في **إعادة الإنتاج** وفي **النظام الرمزي**. وبالتالي، فإن الطابع الخاص للنساء لم يكن ممكناً أن يبدو لها إلاَّ غير جوهري، إن لم يكن عديم الوجود، في الروح الشاملة بل الشمولية المميزة لهذه الإيديولوجية.[٦] ونبدأ بفهم أن المعاملة المساواتية والكابتة نفسها قد فُرضت، عن طريق النزعة الإنسانية لعصر التنوير وحتى الاشتراكية، على الخصوصيات الدينية؛ خاصة على

اليهود.(٧)

على أن مكاسب هذا الموقف رئيسية بالنسبة للنساء. وسوف أضرب مثلاً لذلك بتغير المصير الأنثوي في بلدان الشرق الأوروبي الاشتراكية السابقة. إذ يمكن القول، بقدر طفيف من المبالغة، أن مطالب النساء الداعيات إلى تأمين الحق الانتخابي للمرأة والنسويات الوجوديات قد تحققت في تلك البلدان إلى حد بعيد. وصحيح أن ثلاثة من المطالب الكبرى للحركة النسوية التأسيسية قد تحققت بالرغم من الانحرافات والعثرات، في بلدان أوروبا الشرقية: المساواة الاقتصادية والسياسية والمهنية. أما المطلب الرابع، المساواة الجنسية، والتي تنطوي على إباحة العلاقات الجنسية، والإجهاض، ومنع الحمل، فهي تظل ضحية التابوهات من جراء الأخلاقيات المتمركسة كما من جراء اعتبارات مصلحة الدولة. وهذه المساواة الرابعة هي إذاً التي تُشَكِّلُ مشكلةً وتبدو **جوهرية** بالنسبة لمعركة الجيل الجديد. إلاَّ أنه، بشكل متزامن وكنتيجة لهذا الإنجاز الاشتراكي، الذي هو في واقع الأمر خدعة، لم تعد تخاض المعركة من الآن فصاعداً في سعي إلى المساواة. فالمعركة تنشد الاختلاف، الخصوصية. وفي هذه اللحظة المحددة من المسيرة، يقابل الجيلُ الجديدُ المسألة التي سميناها بالمسألة **الرمزية**. إن الاختلاف الجنسي، البيولوجي، الفسيولوجي والمتصل باعادة الإنتاج، إنما يترجم اختلافاً في علاقة الذوات بالعقد الرمزي المتمثل في العقد الاجتماعي. فالمسألة هي تحديد الاختلاف بين الرجال والنساء، في علاقتهم بالسلطة، باللغة، بالمعنى. والنصل الأكثر رهافة للتخريب النسوي الذي قام به الجيل الجديد إنما يتخذ موضعه من الآن فصاعداً في هذه الساحة. وهو يزاوج بين الجنسي والرمزي، سعياً إلى العثور في هذه المزاوجة على ما يميز الأنثوي في البداية وكل امرأة في نهاية الأمر.

والحال أن تشبع الإيديولوجية الاشتراكية، وجفاف برنامجها من أجل عقد اجتماعي جديد إنما يخليان السبيل أمام ... الفرويدية. وأنا لا أغفل أن عدداً من المناضلات قد رأين في فرويد القضيبوقراطي الذي لا يُحتمل والذي ينتمي إلى ڤيينا المنحطة والمسرفة في الاحتشام، متصوراً النساء كما لو كن رجالاً من درجة أدنى، رجالاً مخصيين.

مخصيون أو خاضعون للغة

قبل أن نتجاوز فرويد لتقديم رؤية أدق للنساء، فلنحاول أولاً أن نفهم مفهومه عن الخصاء. إن مؤسس التحليل النفسي يرصد **قلقاً** أو **خوفاً** من الخصاء **وحسداً** للقضيب ملازماً لذلك: وكلها تكوينات **خيالية** خاصة **بخطابات** العصابيين من **الجنسين**، الرجال والنساء. ومن شأن قراءة منتبهة لفرويد، تتجاوز نزعته البيولوجية ونزعته الميكانيكية المميزتين لعصره، أن تسمح لنا بالمضي إلى ما هو أبعد من هذا. فأولاً، سنجد أن استيهام الخصاء، بوصفه فرضية "المشهد الأول"، مع حسد القضيب الملازم له، هما افتراضان، مقولتان **قبليتان** تخصان النظرية نفسها. فهما يمثلان ضرورتين منطقيتين يجب أن يشكلا "الأصل" لتفسير ما لا يكف عن التداول في الخطاب العصابي. وبعبارة أخرى، فإن الخطاب العصابي، للرجل وللمرأة، لا يُفهم في منطقه الخاص إلاَّ إذا اعترفنا بأسبابه الأساسية: استيهام المشهد الأول والخصاء. وهذا

حتى إذا لم يكن هناك ما يمثلهما في الواقع نفسه. وواقع الخصاء واقعي واقعية الافتراض الذي يذهب إلى أن انفجاراً هو الذي أحدث الكون، بحسب الفيزياء الفلكية الحديثة. لكن صدمتنا تكون أقل بما لا حد له عندما يتعلق هذا النوع من المواقف الفكرية بالمادة الجامدة مما عندما يجري تطبيقه على ذاتيتنا الخاصة وعلى الآلية الأساسية لفكرنا المحب للمعرفة.

ومن جهة أخرى فإن بعض نصوص فرويد (**تفسير الأحلام**، ولكن بالأخص نصوص الموضوع الثاني، **الميتاسايكولوجي**، بوجه خاص) وامتداداتها الأخيرة (خاصة أعمال لاكان) تسمح بفهم أن الخصاء هو المفهوم الخيالي الذي يتدعم بآلية نفسية تشكل الحقل الرمزي وكل كائن منخرط فيه. والمقصود هو ظهور العلامة وتركيب الجملة التعبيري، أي اللغة بوصفها **انفصالاً** عن حالة المتعة الانصهارية بحيث يمكن لتدشين **شبكة اختلافات مفصلة**، تحيل إلى أشياء منفصلة لموضوع ما، أن تشكل **المعنى**. وعملية الفصل المنطقية هذه (التي يؤكدها علم نفس الطفل وعلم نفس اللغة) والتي تشرط بصورة مسبقة التسلسل التعبيري للغة هي القَدَرُ المشترك للجنسين، الرجال والنساء. أما أن بعض العلاقات البيو ـ عائلية تقود نساءً (خاصة المصابات بالهيستيريا) إلى نفي هذا الانفصال واللغة التي تترتب عليه في حين أن رجالاً (خاصة المصابين بالوساوس القهرية) يضخمونهما ويحاولون، مرعوبين، السيطرة عليهما، فهذا هو ما يقوله الاكتشاف الفرويدي حول هذه المسألة.

ويبين الإنصات التحليلي أن القضيب يصبح، في الاستيهام، المرجع الرئيسي لعملية الفصل هذه ويعطي المعنى الكامل **للافتقار** أو **للرغبة** والتي تشكل الذات عند اندراج هذه الأخيرة في نظام اللغة. وحتى يتسنى لهذه العملية التكوينية لما هو رمزي ولما هو اجتماعي أن تظهر في حقيقتها، وتكون مفهومة من جانب **الجنسين**، سوف يكون من المناسب أن ندرج هنا أيضاً كل سلسلة الحرمانات والاستبعادات التي تصاحب ألم فقدان القضيب، والتي تفرض فقد الكمال والكلية. عندئذ يظهر الخصاء بوصفه مجمل "عمليات القطع" التي لا غنى عنها للتدشين الرمزي.

معايشة التضحية

سواء كانت النساء واعيات أم غير واعيات بالتحولات التي رافقت نهضتهن، فإن بالإمكان صوغ المسألة المطروحة عليهن اليوم بالشكل التالي: **ما هو مكاننا في العقد الاجتماعي؟** إن هذا العقد، بعيداً عن أن يكون عقداً بين رجال متساوين، هو عقد قائم على علاقة فصل وتمفصل للخلافات، تضحوية في المحصلة النهائية، تنتج بهذا الشكل معنى قابلاً للتوصيل. ومنذ تلك اللحظة، ما هو دورنا في نظام التضحية و/أو اللغة هذا؟ بما أننا لم نعد نريد أن نكون مستبعدات منه أو لم نعد راضيات بالوظيفة التي جرى دائماً اختصاصنا بها والمتمثلة في رعاية وكفالة واستمرارية هذا العقد الاجتماعي ـ الرمزي (أمهات، زوجات، ممرضات، طبيبات، مدرسات ...)، فكيف يمكننا أن نوضح فيه مكاننا، الذي ورثناه عن العُرف، والذي نريد تحويله؟

من الصعب أن نُقَيِّمَ، في علاقة النساء بالرمزي كما تتجلى الآن، ما يرتبط بظرف

اجتماعي ـ تاريخي (الإيديولوجية الأبوية، المسيحية، الإنسانوية، الاشتراكية، إلخ.) أو بنية. ولن يكون بوسعنا التحدث إلاً عن بنية مرصودة في سياق اجتماعي ـ تاريخي، هو سياق الحضارة المسيحية الغربية وتفرعاتها العلمانية. ففي داخل هذه البنية النفسية ـ الرمزية، تشعر النساء بأنهن المُسقطاتُ من اللغة ومن الرابطة الاجتماعية. فهن لا يجدن فيهما نتائج، ولا دلالات العلاقات التي يقمنها مع الطبيعة، مع أجسادهن، مع جسد الطفل، مع جسد امرأة أخرى، أو مع جسد رجل. وهذا الإحباط، الذي لا يُعَدُّ غريباً عن بعض الرجال، إنما يصبح جوهر الإيديولوجية النسوية الجديدة. ويبدو، بالتالي، صعباً إن لم يكن مستحيلاً على النساء موالاة هذا المنطق التضحوي الخاص بالفصل وبالتسلسل التعبيري، والذي يؤسس اللغة والرمز الاجتماعي. وهكذا نصل إلى رفض الرمزي المعيش بوصفه رفضاً للوظيفة الوالدية، وهو الرفض الذي يُوَلِّدُ الأمراض الذُهانية.

وعند هذه النقطة، يسعى بعض [النساء] إلى تقديم نظرة جديدة ـ موضوعات جديدة، تحليلات جديدة ـ في داخل العلوم الإنسانية المهتمة باستكشاف الرمزي: الأنثروپولوجيا، التحليل النفسي، علم اللغة.[8] بينما يحاول بعض آخر [من النساء]، أكثر ذاتيةً، وبما يشكل اقتفاءً لأثر الفن المعاصر، تعديل اللغة وأعراف التعبير الأخرى عن طريق أسلوب أكثر قرباً من الجسد، من العاطفة. وأنا لا أتحدث هنا عن لغة نساء،[9] وجودها التعبيري إشكالي وربما تكون خصوصيتها المعجمية الظاهرية نتاج نزعة هامشية اجتماعية بأكثر مما هي نتاج اختلاف جنسي. كما أنني لا أتحدث عن النوعية الجمالية للنتاجات الأنثوية: فالغالبية تقريباً تكرر نزعة رومانسية منتشية أو مُحْبَطَة، وتعرضُ انفجاراً للذات المفتقرة إلى الإشباع النرجسي. وأرى أن الشاغل الرئيسي للجيل الأنثوي الجديد قد أصبح هو العقد الاجتماعي ـ الرمزي باعتباره عقداً تضحوياً.

ولا يكف علماء الأنثروپولوجيا وعلماء الاجتماع، منذ قرن، عن التشديد على المجتمع ـ الضحية الذي تكشف عنه الأفكار الوحشية أو الحروب أو خطابات الأحلام أو كبار الكتاب. وهم بهذا الشكل يعيدون صوغ مسألة **الشر** الميتافيزيقية ويحللونها. وإذا كان المجتمع قائماً بالفعل على قتل يشترك الجميع في ارتكابه، فإن الكائنات البشرية إنما ترجئ القتل عبر تبني الخصاء التأسيسي للعقد الاجتماعي والرمزي. فهي تضفي عليه طابعاً رمزياً وتعطي نفسها فرصة لتحويل الفوضى الشريرة إلى نظام اجتماعي ـ رمزي أمثل.

وتؤكد النساء اليوم، من جهتهن، أنهن يكابدن هذا العقد التضحوي بالرغم من إرادتهن. ومنذ تلك اللحظة، يحاولن تمرداً له معنى البعث بالنسبة لهن. لكن هذا التمرد، بالنسبة لمجمل المجتمع، هو رفض. وقد يقودنا [التمرد] إلى عنف بين الجنسين: الكراهية القاتلة، تمزق الشريكين والأسرة؛ أو قد يقودنا أيضاً إلى تجديد ثقافي. والأرجح أن يقودنا إلى الاثنين معاً. لكن الرهان هنا، وهو رهانٌ تاريخي. وفي النضال ضد الشر، يعاد إنتاج الشر، في قلب الرابطة الاجتماعية (الرجل ـ المرأة) هذه المرة.

في البلدان الاشتراكية السابقة (اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، الصين، إلخ.)، ثم بشكل محسوس باطراد في الديمقراطيات الغربية تحت ضغط من الحركات النسوية، تصعد النساء إلى مواقع في الحكم والصناعة والثقافة. والحال أن التفاوتات وأشكال الحط من القيمة والتقليل من التقدير، بل والاضطهادات مازالت تعيث فساداً، والنضال ضدها هو معركة ضد موروثات عتيقة بالية. على أن القضية قد أصبحت مفهومة، والمبدأ تم الاعتراف به، وما يبقى هو تحطيم العقبات. وبهذا المعنى، فإن هذه الحركة، مع كونها ماتزال أحد الشواغل الأساسية للجيل الجديد، ليست مشكلته بشكل محدد. ففي العلاقة مع **السلطة**، يمكن، بالمقابل، تلخيص مشكلته كما يلي: ما الذي يحدث عندما تصعد النساء إلى السلطة ويتوحدن معها؟ ما الذي يحدث عندما يقمن، على العكس من ذلك، برفضها وبخلق مجتمع موازٍ، سلطة مضادة، من منتدى لتبادل الأفكار إلى قوة فدائية صدامية؟

إن صعود النساء في السلطة الحكومية والصناعية والثقافية لم يبدل من طبيعة هذه السلطة. ونحن نرى ذلك بوضوح في بلدان أوروبا الشرقية. فالنساء اللواتي جرت ترقيتهن إلى مواقع قيادية واللواتي يحصلن فجأة على مزايا اقتصادية ونرجسية على حد سواء كانت مرفوضة على مدار آلاف من السنين إنما يصبحن أعمدة النظم القائمة وحارسات الوضع القائم والحاميات الأكثر حماسة للنظام القائم.(١٠) وتوحد النساء هذا مع سلطة كان يجري استنكارها في السابق بوصفها سلطة محبطة أو قاهرة أو مجردة من إمكانية الصعود إليها، غالباً ما استخدمته النظم الشمولية: نظم القوميين ـ الاشتراكيين [النازيين ـ المترجم] الألمان والزمرة العسكرية الشيلية أمثلة لذلك.(١١) أمّا أننا هنا بإزاء استثمار مضاد من النوع البارانوياوي لنظامٍ رمزي كان مرفوضاً في البداية فإن ذلك قد يكون تفسيراً لهذه الظاهرة المحيرة. لكن هذا التفسير لا يحول دون انتشارها الكاسح على مجمل كوكب الأرض، تحت أشكال أكثر رقة من الأشكال الشمولية التي أسلفنا الإشارة إليها. لكنها كلها تسير في اتجاه التسوية والاستقرار والاتباعية؛ وثمن ذلك هو سحق الاستثناءات والتجارب والعوارض.

وسوف يأسف البعض من أن انطلاق حركة تحررية كالحركة النسوية يؤدي في نهاية الأمر إلى توطيد الاتباعية؛ بينما سوف يبتهج البعض الآخر لهذا ويستثمره استثماراً مربحاً. والحال أن الحملات الانتخابية وحياة الأحزاب السياسية لا تكف عن المراهنة على هذا الاتجاه الأخير. وتثبت التجربة أنه حتى المبادرات الاحتجاجية أو التجديدية من جانب النساء المستوعبات من جانب السلطة (عندما لا يخضعن لها من تلقاء أنفسهن) سرعان ما تُنقل إلى حساب الجهاز. وفي أغلب الحالات، تؤول المقرطة المزعومة للمؤسسات عبر دخول نساء فيها إلى اصطناع عدد قليل من "الزعماء" الإناث.

أما التيارات النسوية الأكثر جذرية فهي ترفض السلطة القائمة وتجعل من الجنس الثاني **مجتمعاً مضاداً**. ويتشكل مجتمع أنثوي، هو نوع من الأنا الآخر المقابل للمجتمع الرسمي، تلوذ به آمال اللذة. فضد العقد الاجتماعي ـ الرمزي التضحوي والمحبط ينشأ

المجتمع المضاد الذي يجري تخيله بوصفه مجتمعاً منسجماً ودون ممنوعات وحراً ومُشبعاً. وفي مجتمعاتنا الحديثة التي لا تعرف النعيم الأخروي، يظل المجتمع المضاد هو الملاذ الوحيد للمتعة لأنه، على وجه التحديد، مكان ملموس، مكان متحرر من القانون، قناة رافعة إلى اليوتوبيا.

والحال أن المجتمع المضاد، شأنه في ذلك شأن أي مجتمع. إنما يتأسس على طرد مستبعدٍ. فبهذا الشكل يمكن للجماعة التي تتشكل على هذا النحو أن تطهر نفسها من كبش الفداء المسئول عن الشر[١٢] وتكف عن أن تكون عرضة للتهديد. وغالباً ما أكدت الحركات المطالبية الحديثة مراراً على هذا النمط بالإشارة إلى مذنب حتى تصون نفسها من الانتقادات: الأجنبي، رأس المال، الديانة الأخرى، الجنس الآخر. ألا تصبح الحركة النسوية، في نهاية هذا المنطق، نزعة جنساوية مقلوبة؟ إن النزعات الهامشية المختلفة، الجنسية، العمرية، الدينية، الإثنية، الإيديولوجية، إنما تمثل، في العالم الحديث، ملاذاً للأمل، للتسامي [الميتافيزيقي ـ المترجم] المُعَلْمَن. إلاَّ أنه مع النساء، ويقدر تزايد عدد أولئك المهتمات باختلافهن، وإن كان تحت أشكال أقل إثارة مما كان عليه الأمر قبل عدة سنوات خلت، تصبح مشكلة المجتمع المضاد مشكلة ضخمة: إنها تحتل "نصف السماء" لا أكثر ولا أقل.

والحال أن الحركات المطالبية، بما في ذلك الحركة النسوية، ليست "تحررية في مبدأ الأمر" ودوجماتية في نهاية المطاف فقط. إنها لا تسقط في أخاديد النماذج التي تحاربها من جراء خبث انحراف داخلي معين أو تلاعب خارجي ما. فمنطق السلطة المضادة والمجتمع المضاد عينه يولد، بحكم بنيته نفسها، جوهره المتمثل في كونه محاكاة للمجتمع أو للسلطة محل المكافحة. ولم تكن الحركة النسوية الحديثة (في هذا المنظور الذي لاشك في أنه منظور هيجيلي مسرف) غير لحظة في السيرورة المتواصلة لظهور وعي بشأن العنف الذي لا هوادة فيه (الفصل، الإخصاء) والذي يشكل **كل** عقد رمزي.

وقد رأينا بالفعل العدد المهم للنساء في الجماعات الإرهابية [بالمعنى التكنيكي للإرهاب كأسلوب من أساليب الكفاح ـ المترجم] (بين صفوف الفدائيين الفلسطينيين، وجماعة بادر والألوية الحمراء، إلخ.). والحال أن الاستغلال الواقع على الإناث مايزال جد عظيم وماتزال التحيزات التقليدية ضدهن جد عنيفة بحيث إنه لا يمكن للمرء أن ينظر إلى هذه الظاهرة بقدر كاف من البُعد. على أن بوسعنا القول في التو والحال إنها نتاج نفي للعقد الاجتماعي ـ الرمزي والاستثمار المضاد له. وهذه الآلية ذات النوع البارانوياوي تكمن في أساس كل التزام سياسي وبوسعها أن تُوَلِّدَ مواقف تمدينية مختلفة. إلاَّ أنه عندما تكون امرأة مستبعدة بشكل جد فظ، عندما تستاء من آثار كونها امرأة أو من وضعها ككائن اجتماعي يتجاهله خطاب أو سلطة فاعلة، بدءاً من أسرتها وحتى المؤسسات الاجتماعية، فإن بوسعها، عبر الاستثمار المضاد لهذا العنف الواقع عليها، أن تجعل من نفسها فاعله "الممسوس". إنها تكافح إحباطها بأسلحة تبدو غير متناسبة لكنها ليست كذلك بالقياس إلى المعاناة النرجسية التي تنبثق منها هذه الأسلحة. والحال أن هذا العنف الإرهابي، المعارض بالضرورة لنظم الديمقراطيات البورجوازية القائمة، إنما يتخذ لنفسه كبرنامج تحرر نظاماً أكثر قمعية وأكثر تضحوية من النظام الذي تكافحه. فالواقع أنه ليس ضد نظم شمولية تقف هذه الجماعات الإرهابية التي تشترك فيها إناث، بل ضد نظم ليبرالية تشهد توسعاً ديمقراطياً. وتجري

التعبئة باسم **أمة** أو **جماعة** مضطهدة أو **جوهر** إنساني متخيل طيب وسليم. إننا بإزاء استيهام كمال عتيق أفسده نظام **متعسف ومجرد** ومن ثم **سيء** أيضاً. وبما أنه يجري اتهامه بأنه نظام قاهر، أليس ما يؤخذ عليه بالأحرى هو أنه جد ضعيف؟ هو أنه لا يصمد بإزاء جوهر متخيل نقي وطيب وإن كان قد أصبح مفقوداً، تطمح إليه المرأة المهمشة؟

ترصد الأنثروبولوجيا أن النظام الاجتماعي تضحوي، لكن التضحية توقف العنف وترتب نظاماً (التضرع أو السلام الاجتماعي). وما أن يرفضه المرء فإنه يعرض نفسه لانفجار الجوهر الطيب المزعوم الذي ينحل من قيوده، بلا كابح أو قانون أو حق، بوصفه تعسفاً مطلقاً.

وفي إثر أزمة عقيدة التوحيد أبرزت الثورات، على نحو مأساوي، منذ قرنين، ثم الفاشية والستالينية في وقت أحدث، هذا المنطق الخاص بالإرادة الطيبة المقهورة التي تؤدي في نهاية الأمر إلى المذبحة. فهل النساء أكثر كفاءة من الفئات الاجتماعية الأخرى، في الاستثمار في آلة الإرهاب التي لا تعرف هوادة؟ بوسعنا الاكتفاء بالإشارة إلى أنه منذ فجر الحركة النسوية، وحتى منذ ما قبلها، غالباً ما عبّرت نساء غير عاديات عن أنفسهن عبر القتل والمؤامرة والاعتداء الإجرامي. فالدَين الأبدي للأم يجعل امرأة أكثر عرضة للأذى في النظام الرمزي، أكثر هشاشة عندما تعاني منه، وأكثر إيذاءً عندما تذود عن نفسها ضده. وإذا كان النموذج الأصلي للإيمان بجوهر طيب وسليم خاص باليوتوبيات هو الإيمان بالقدرة الكلية لأمٍ عتيقة، كاملة، كلية. مستوعِبَة، لا تعرف الإحباط ولا تعرف الانفصال، ولا تعرف القطيعة المُنتجة للرمزية (أي لا تعرف الخِصاء)، فإنه يصبح من المفهوم أن من المستحيل وقف أشكال العنف المعبَّأة دون تهديد أسطورة الأم العتيقة هذه بشكل محدد. وقد جرت الإشارة إلى غزو البارانويا لهذه الحركات الأنثوية،[١٣] ونحن نعرف عبارة لاكان الفاضحة: "المرأة لا وجود لها". فهي غير موجودة بالفعل بوصفها الحائزة (بألف ولام التعريف) لكمال أسطوري، لقوة عليا سامية، يستند إليها إرهاب السلطة والإرهاب من حيث هو رغبة في السلطة. ولكن ما أعظم القدرة على التخريب! ما أعظم اللعب بالنار!

مخلوقات وخالقات

إن رغبة المرأة في أن تكون أماً، والتي اعتبرت مصدر استلاب أو رجعية من جانب الجيل النسوي السابق، لم تصبح راية للجيل الجديد. إلاَّ أننا نشهد تزايداً لعدد النساء اللواتي يعتبرن أمومتهن متماشية مع حياتهن المهنية (كما يكمن في أصل هذا الموقف بعض التحسينات في ظروف المعيشة: زيادة مراكز رعاية الأطفال ومدارس الحضانة، مشاركة الرجال الأنشط في تحمل أعباء الأم الجسيمة، إلخ.). كما أنهن يجدنها ضرورية لتَعَقُّد الخبرة الأنثوية، بمباهجها وبآلامها. وهذا الاتجاه له مظهره المتطرف: الأمهات السحاقيات، أو بعض الأمهات العازبات، اللواتي يرفضن القيمة الأبوية. ويمكننا أن نرى في ذلك واحداً من الأشكال الأكثر عنفاً لهذا الرفض للرمزي والذي أسلفنا الحديث عنه وواحداً من التمجيدات الأكثر حماسة للقوة الأمومية. وقد ميز هيجل بين حق أنثوي (أسري وديني) وقانون ذكوري

(مدني وسياسي). وتعرف مجتمعاتنا جيداً استخدامات وإساءات استخدام هذا القانون الذكوري، إلاّ أنه لا مفر من الاعتراف بأن الحق الأنثوي يشار إليه الآن ببياض. وإذا كانت هذه الممارسات الخاصة بأمومة دون أب مدعوة إلى تعميمها، فمن الضروري صوغ قانونها، سعياً إلي كبح العنف الذي يستهدف الطفل والرجل على حد سواء. فهل النساء قادرات على هذا الهمّ النفسي والحقوقي؟ تلك إحدى المسائل الكبرى التي تواجه الجيل الأنثوي الجديد. بما في ذلك ـ وخاصة ـ عندما يرفض هذا الجيل طرحها على نفسه، بعد أن استولى عليه الغضب نفسه ضد نظامٍ وقانون يَعْتَبِرُ المرءُ نَفْسَهُ ضحيةً لهما.

وفي مواجهة هذا الوضع، يبدو واضحاً ـ والجماعات النسوية تأخذ في إدراك ذلك بشكل مطرد، عندما تسعى إلى توسيع جمهورها ـ أن رفض الأمومة لا يمكن أن يكون سياسة عامة. فغالبية النساء اليوم تجد أن إنجاب طفل يتماشى مع تحققهن. فمع أي شيء تتماشى هذه الرغبة في الأمومة؟ تلك مسألة بالنسبة للجيل الجديد، حَرَّمَ الجيل السابق طرحها. وفي حال التخلف عن تقديم إجابة عنها، فإن الإيديولوجية النسوية تدع السبيل مفتوحاً أمام أشكال الإحياء الديني التي تملك ما يريح آلام ومكابدات وآمال الأمهات. وإذا كان لا يسع المرء أن يقبل إلا جزئياً الزعم الفرويدي الذي يذهب إلى أن الرغبة في إنجاب طفل هي رغبة في القضيب، وبهذا المعنى، بديل للقوة الذكرية والرمزية، فإن على المرء أيضاً أن يصغي بانتباهٍ إلى كلام النساء العصريات حول هذه التجربة. إن الحمل مكابدة جذرية: ازدواج للجسد، انفصالٌ وتعايش للأنا ولآخر، لطبيعةٍ ولوعيٍ، لفيزيولوجيا ولكلام. وهذا التهديد الأساسي للهوية إنما يتزامن مع استيهامٍ للكلية ـ الكمال النرجسي. والحمل نوع من الذهان المُؤَسَّس، المقبول اجتماعياً، الطبيعي. أمَّا مجيء الطفل، بالمقابل، فهو يحث الأم على ولوج متاهات خبرة قلما تعرفها: حب إنسان آخر. ليس حباً لنفسها ولا لكائن مطابق لها، ولا أيضاً لآخر أنصهر "أنا" معه (الهوى الغرامي أو الجنسي). لكنه تدرب بطيء وصعب ولذيذ على الاهتمام، على الرقة، على نسيان الذات. ويبدو أن إنجاز هذا المسار دون مازوكية - ودون إبادة للشخصية الشعورية، الفكرية، المهنية ـ رهان أمومة متحررة من الشعور بالذنب. إنها تصبح خلقاً، بالمعنى القوي للمصطلح. وهو خلق يعد الآن مهملاً.

على أنه في الطموح إلى الخلق الفني وخاصة الأدبي تتجلى الآن الرغبة في التأكيد الأنثوي. فلماذا الأدب؟

هل لأنه، في وجه الأعراف الاجتماعية، ينشر معرفةً وأحياناً الحقيقة حول عالم مكبوت، سري، غير واعٍ؟ هل لأنه يضاعف العقد الاجتماعي على هذا النحو بكشفه للمسكوت عنه فيه، بكشفه لغرابته المزعجة؟ هل لأنه يحول النظام المجرد والمحبط للعلامات الاجتماعية، لكلمات التواصل اليومي إلى مادة للعبةٍ، لفضاء خيال إبداعي ولَذة؟ لقد قال فلوبير: "إن مدام بوفاري هي أنا". والآن تتخيل بعض النساء: إن فلوبير هو أنا. وهذا الادعاء لا يكشف فقط عن توحد مع القوة الخيالية. فهو يشهد أيضاً على رغبة النساء في رفع الثقل التضحوي للعقد الاجتماعي، وفي تغذية مجتمعاتنا بخطاب أكثر مرونة وأكثر حرية، يعرف كيف يسمي ما لم يكن بعد موضوعاً للتداول الاجتماعي: ألغاز الجسد، المسرات السرية، المخازي، كراهيات الجنس الثاني ...

وهكذا فإن الكتابة الأنثوية تجتذب، في الآونة الأخيرة، الحد الأقصى من الانتباه من

جانب "المتخصصين" كما من جانب وسائط الإعلام. إلاّ أن العقبات ليست هينة. ألا نقرأ رفضاً ساخراً لـ "أدب الرجال"، الذي تعد كتبهم مع ذلك "نماذج" لكثير من الكتابات الأنثوية؟ ألا يباع، بفضل اللافتة النسوية، العديد من الأعمال التي، لولا هذه اللافتة، لرُفضت نواحاتها الساذجة أو رومانسيتها السوقية؟ ألا نجد، تحت أقلام كاتبات، هجمات استيهامية على اللغة والعلامة المتهمتين بكونهما الدعامتين النهائيتين للسلطة الذكروقراطية؟ باسم جسد محروم من المعنى ولا يمكن لحقيقته إلاّ أن تكون "إيمائية" أو "موسيقية"؟

ومع ذلك، وأياً كانت نتائج النتاج الأنثوي القابلة للنقاش، فإن المؤشر هنا: إن النساء يكتبن. والتوقعات جسيمة: ما الجديد الذي سوف يكتبنه؟

باسم الأب والابن ... والمرأة؟

هذه التجليات القليلة الخاصة بالجيل الأنثوي الجديد في أوروبا تثبت أنه يندرج في عين موقع الأزمة الدينية لحضارتنا.

والدين عندي هو الضرورة الاستيهامية التي تستشعرها الكائنات الناطقة لأن تعطي لنفسها **تمثيلاً** (حيوانياً، أنثوياً، ذكورياً، أبوياً، إلخ.) عوضاً عما يشكلها بصفتها هذه: الرمزية. ويبدو أن الحركة النسوية الحالية تشكل على وجه التحديد مثل هذا **التمثيل** الذي يعوض عن الإحباطات التي فرضها على النساء التراث المسيحي ونسختهُ العلمانية الإنسانوية. أمّا أن هذه الإيديولوجية الجديدة لها ما يجمعها بالعقائد المسماة بالأمومية فإن هذا لا يجب أن يخفي جدتها الجذرية. إنها تشكل جزءاً من التيار المعادي للتضحوية والذي ينشط حياتنا. وفي احتجاجها على الكوابح، لا تعرض نفسها بدرجة أقل لمجازفات العنف والإرهاب. فعلى هذا المستوى من الجذرية، نجد أن مبدأ الاجتماعية نفسه هو الذي يتعرض للتهديد.

ومن المعروف أنه، بالنسبة لبعض المفكرين المعاصرين، تعتبر الحداثةُ أولَ عصر في تاريخ الإنسانية يحاول الإنسان فيه أن يحيا دون دين. فألا تعتبر النسوية، بشكلها الحالي، بسبيلها إلى أن تصبح ديناً؟

أم أنها، على العكس من ذلك، سوف تصل إلى التخلص من إيمانها بالمرأة وبسلطتها وبكتابتها، لكي تساعد على ظهور فرادة كل امرأة وتعدداتها ولغاتها المتعددة: بما يجاوز مدى الأفق، ومدى النظر والإيمان؟

هل نكون بإزاء عامل حشد نهائي؟ أم عامل تحليل؟

هل نكون بإزاء دعامة خيالية في عصر تكنوقراطي محبط للنرجسيات؟ أم بإزاء أدوات على مقاس هذا الزمن، حيث الكون والذرات والخلايا، معاصراتنا الحقيقيات، تدعو إلى تكوين ذاتية سائلة وحرّة؟

ربما أمكن من الآن فصاعداً أخذ مسافة بالقياس إلى الجيلين النسويين السابقين. وهذا يعني أن جيلاً ثالثاً بسبيله إلى التجسد، في أوروبا على أية حال. وأنا لا أقصد طبقة عُمرية جديدة (وإن كان لا يجب التقليل من أهميتها) ولا "حركة جماهير نسوية" أخرى تخلفان الجيل الثاني. فالمعنى الذي يرتديه هنا مصطلح "الجيل" إنما ينطوي على فضاء **دالٍ**، فضاء ذهني، جسدي وراغب، بأكثر مما ينطوي على تسلسل أحداث تاريخية.

وبالنسبة لهذا الجيل الثالث الذي أدعو إليه ـ الذي أتخيله؟ ـ يبدو أن تعارض الرجل/ المرأة من حيث كونه تعارض كيانين متنافسين إنما **ينتمي إلى الميتافيزيقا**. فما الذي تعنيه "الهوية"، بل و"الهوية الجنسية"، في فضاء نظري وعلمي يتعرض فيه عين مفهوم الهوية للتهديد؟[١٤] إنني لا ألمح ببساطة إلى ازدواجية جنسية تكشف، في الأغلب، عن طموح إلى الكلية، إلى محو للاختلاف. إنني أعني بالدرجة الأولى إلغاءً للطابع الدرامي لـ"الصراع حتى الموت" بين الجنسين، ليس باسم تصالحهما ـ فالحركة النسوية كانت لها على الأقل مأثرة إظهار ما هو غير قابل للاختزال بل وما هو قاتل في العقد الاجتماعي؛ وإنما لكي يعمل عنف العقد الاجتماعي بأقصى حدٍ من التشدد في داخل الهوية الشخصية والجنسية نفسها، وليس عن طريق رفض الآخر.

وتنجم عن ذلك مخاطر بالنسبة للتوازن الشخصي وبالنسبة للتوازن الاجتماعي المكونين عبر التوازن الذاتي بين القوى العدوانية الخاصة بالجماعات الاجتماعية والقومية والدينية والسياسية. ومع هذا، أليس التوتر غير المحتمل الكامن في هذا "التوازن" هو الذي يقود أولئك الذين يعانون منه إلى التملص منه، إلى البحث عن ضبط آخر **للاختلاف**؟

الحال أنني أشهد، تحت غطاء لا مبالاةٍ تجاه نضال الجيل الأول وكذلك الجيل الثاني، تصاعد الانصراف عن الجنساوية.

فباستثناء المطالب المثلية، الذكورية والأنثوية، يتراجع الجنس باطراد عن فرض نفسه كمركز للاهتمام الذاتي. وهذا التحرر من الهاجس الجنسي إنما يمضي إلى حد تهديد التشبيهية [إضفاء خصائص إنسانية على ما هو غير إنساني - المترجم] التي تستند عليها ثقافتنا، متجاوزاً الإنسانوية. فالرجل والمرأة يكفان بالتدريج عن أن يكونا محور الهم الاجتماعي. والنرجسية أو الأنانية المرضية المحتدمة الأعراض والمميزة لمعاصرينا ليست إلاً في تناقض ظاهر مع هذا التراجع للتشبيهية. وعندما لا تجنح إلى التفوق التقني والتسيير الآلي المعمم، فإن هذه التشبيهية المغلوبة، تبحث عن مخارج لها في الروحانية. فهل يمكن القول عندئذ أن التحرر الجنسي والنسوية لم يكونا غير نقلتين في اتجاه نزعة روحانية؟

وإذا كان هذا يؤول إلى التهرب أو إلى التقهقر الاتباعي، فإنه لا يجب له أن يحجب جذرية الموقف. وبالإمكان تلخيص هذا الموقف بوصفه **استبطاناً للانفصال الذي يؤسس العقد الاجتماعي والرمزي**. فمن الآن فصاعداً، ليس الآخر شراً غريباً عني، ليس كبش فداء خارجياً، جنساً آخر، طبقةً أخرى، عرقاً آخر، أمةً أخرى. **إنني ضحية وجلاد**، نفسي وآخر، متطابق وغريب. ولا يبقى أمامي غير أن أحلل بشكل لا نهاية له الانفصال المؤسس لهويتي

الخاصة وغير الثابتة.

والأديان مستعدة للترحيب بهذا الوعي الأوروبي المتنبه إلى **الشر الكامن**، والذي ينبثق بعد المكاسب والمآزق الإيديولوجية التي تنتمي إليها المغامرة النسوية. فهل توجد خطابات أخرى قادرة على دعمها؟ إلى جانب التحليل النفسي، لابد لدور الخبرات الجمالية أن يتزايد ليس فقط لكي يشكل ثقلاً مضاداً لتخزين ولنمطية المعلومات، وإنما لكي ينزع الطابع الأسطوري عن وحدة اللغة كأداة عامة، تخلق الكلية وتوحد المستوى، وسعياً إلى إظهار، مع فرادة كل فرد، تعددِ هوياتنا ونسبية أشكال وجودنا الرمزية والبيولوجية.

وعندما نفهم الجمالي بهذا الشكل، فإنه يتكفل بمسألة الأخلاق. فالمخيلة تسهم في رسم أخلاق ماتزال غير مرئية، بقدر ما أن انتشار الدجل والكراهية يجتاح المجتمعات المتحررة من اليقينيات الجامدة ومن القوانين على حد سواء. والمخيلة، التي هي إرغام ولعب، إنما تسمح بتوقع أخلاق يدفعها وعيها بواقع أن نظامها تضحوي إلى تخصيص عبء لكل واحد من الشركاء. إنها تعلن أنهم مذنبون ومن ثم مسئولون، وإن كانت تفعل ذلك وهي تتيح لهم في التو والحال إمكانية المتعة، والنتاجات المتنوعة والحيوات المؤلفة من المكابدات والاختلافات. إنها أخلاق يوتوبية، ولكن هل توجد أخلاق أخرى؟

ربما جازت استعادة سؤال سبينوزا هنا: هل تخضع النساء للأخلاق؟ من المرجح أنهن لا يخضعن للأخلاق التي عَرَّفَتها الفلسفة الكلاسيكية، والتي تعتبر الأجيال النسوية بالقياس إليها هشة هشاشة خطرة. ولكن ألا يشاركن في هذا الاهتزاز الذي يكابده عصرنا على مستويات مختلفة (من الحروب إلى الحمل الاصطناعي مروراً بالمخدرات) والذي يطرح ضرورة أخلاق جديدة؟ لا يمكن للإجابة أن تكون بالإيجاب إلاَّ باستنفاد النسوية **كلحظة** من لحظات الفكر الطامح إلى استيعاب هوية تشبيهية، تقف عقبة أمام تحرير نوعنا الإنساني. وما الذي تعبر عنه حالياً التيارات "الصحيحة سياسياً" في الولايات المتحدة؟ إن الوعي الأوروبي متقدم على هذا المستوى. ويرجع ذلك، في جانب كبير منه، إلى قلق النساء وإبداعهن.

الهوامش

(١) راجع:

S. Freud et C. G. Jung, *Correspondence*, t. I (Paris: Gallimard, 1975) 87.

(٢) راجع:

Cf. R. Spitz, *La Première Année de la vie de l'enfant* (Paris: PUF, 1985); Winnicott, *Jeu et réalité* (Paris: Gallimard, 1975); J. Kristeva, "Nom de lieu", *Polylogue* (Paris: Seuil, 1977) 469-491.

(٣) أفلاطون، **تيمايوس** 52 § : "مكان بشكل غير محدد؛ لا يمكن أن يلحق به الدمار،

لكنه يقدم مقراً لجميع الأشياء التي لها صيرورة، وهو نفسه قابل للإدراك، خارج أي إحساس، عن طريق نوع من التفكير الهجين؛ ونادراً ما يكون محل تصديق؛ وهو بالتحديد الذي يجعلنا نحلم عندما نستشعره، ويجعلنا نؤكد كضرورةٍ أن كل ما هو موجود لا بد أن يكون في مكان محدد ...". راجع أيضاً:

Cf. J. Kristeva, *La Révolution du langage poétique* (Paris: Seuil, 1975) 23 *sqq*.

(٤) راجع:

Cf. J. Kristeva "Stabat Mater," *Histoires d'amour* (Paris: Danoël, 1983) 225-247.

(٥) راجع:

Cf. H.-Ch. Puech, *La Gnose et le temps* (Paris: Gallimard, 1977).

(٦) راجع:

Cf. D. Desanti, "L'autre sexe des bolcheviks," *Tel Quel*, n° 76, 1978; J. Kristeva, *Des Chinoises* (Paris: Éd. des femmes, 1975).

(٧) راجع:

Cf. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York: Columbia UP, 1968); *Les Juifs et la Révolution française*, dirigé par B. Blumenkranz et A. Soboul (Paris: Éd. Privat, 1976).

(٨) تنشر هذه الأعمال دورياً في مختلف المجلات المتخصصة، وأكثرها انتشاراً مجلة *Signs* التي تنشرها دار نشر جامعة شيكاغو. ويجدر ذكر العدد الخاص من *Revue des sciences humaines* (Lille-III)، العدد الرابع (١٩٧٧) الخاص بـ الكتابة، الأنثوية، النسوية" ومجلة *Le Doctrinal de sapience* (Éd Solin) في عددها الثالث (١٩٧٧) الخاص بمحور "المرأة والفلسفة".

(٩) بالنسبة لبحوث ألسنية عن "اللغة الأنثوية" راجع:

R. Lakoff, *Language and Women's Place*, 1974; M. R. Key, *Male/Female Language*, 1973; A.-M. Houdebine, "Les femmes et la langue", in *Tel Quel*, n° 74, 1977.

(١٠) راجع:

Cf. J. Kristeva, *Des Chinoises*.

(١١) راجع:

Cf. M.-A. Macciocchi, *Éléments pour une analyse du fascism*, (Paris: 10/18, 1976); Michèle Mattelart, "Le coup d'État au féminin", *Les Temps modernes* (Janvier 1975.

(١٢)يطور الباحث جيرار قواعد "الأنثروبولوجيا التضحوية" في العملين التاليين وخاصة في العمل الثاني:

R. Girard in *La Violence et la Sacré* (Paris: Grasset, 1972); *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978).

(١٣) راجع:

Cf. Micheline Enriquez, "Fantasmes paranoïaques: différences des sexes, homosexualité, loi du père," *Tropiques*, n° 13 (1974).

(١٤) راجع:

Cf. Le séminaire sur *l'Identité*, dirigé par Cl. Lévi-Strauss (Paris: Grasset, 1977).

هدى الصدة

(مقابلة)

تمت هذه المقابلة تحريرياً في خريف ١٩٩٨ مع هدى الصدة، الباحثة في قضايا المرأة والأستاذة في قسم الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة وعضوة "ملتقى المرأة والذاكرة" (مع أميمة أبوبكر وسمية رمضان وهالة كمال وإيمان بيبرس وباحثات أخريات) ورئيسة تحرير الحولية **هاجر** (بالاشتراك مع سلوى بكر). وكما عهدت **ألف** في مقابلاتها مع المفكرين والناشطين في حقل ما، فقد طلبت من المهتمين بمسيرة هدى الصدة العلمية طرح أسئلة تستفسر وتناقش (وأحياناً تشاكس) منطلقاتها وتوجهاتها. تشير هدى الصدة لعدة أعمال من كتب ومقالات باللغة الإنجليزية والتي سيجد القارىء ثبتاً بمراجعها في نهاية المقابلة.

فريال غزول: ما الخطوات التي أدت إلى اهتمامك وتركيزك على قضايا المرأة؟ لقد كانت بداياتك الأكاديمية بعيدة عن هموم المرأة والبعد الجنوسي في الثقافة. فقد تخصصت في الأدب الإنجليزي في جامعة القاهرة ومن بعدها التحقت بالجامعة الأمريكية في القاهرة حيث كتبت رسالة ماجستير في الشعر المقارن بين والت ويتمان ومحمود حسن إسماعيل، ثم استكملت دراستك للدكتوراه في جامعة القاهرة وجامعة أكسفورد وكتبت رسالة عن الشعراء الإنجليز الذين شاركوا في الحرب العالمية الثانية على الجبهة المصرية وأبدعوا قصائد الحرب. وهذه بدايات لا تشي بهموم نسوية، فهل تعرّفك على سلوى بكر وترجمتك لقصصها كان من دوافع تعديل مسار اهتمامك؟

هدى الصدة: ليس من السهل تحديد بدايات اهتمامي بقضية المرأة بدقة. أستطيع مثلاً أن أسترجع من طفولتي مواقف كثيرة كنت أرفض فيها قواعد وتعليمات مخصصة للبنات دون الأولاد. إلا أني لم أعان بصفة شخصية من هذه القواعد بسبب نشأتي في بيئة متسامحة تسمح بقدر عالٍ من الحرية والاختلاف، ومن ثم لم أتمرد في سن مبكرة ولم تكن هناك عجلة في نطاق خبرتي المحدودة. إذا حاولت رصد نقطة بداية ما، يتبادر إلى ذهني قراءتي لكتاب إدوارد سعيد، **الاستشراق**. كنت في هذا الوقت أحضر للحصول على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن. أثار لدي هذا الكتاب أسئلة كثيرة عن العلاقة مع الآخر، عن دراسة الأدب الإنجليزي وأهميته للطلبة الدارسين له، عن دور الأدب ووظيفته وعلاقته بالواقع الاجتماعي والسياسي، عن دوري وموقعي بصفتي باحثة في الأدب المقارن وأهمية كل هذا بالنسبة لعلاقتي مع المجتمع الذي أعيش فيه. أثار الكتاب أيضاً أسئلة أخرى عن التصورات الثقافية representations والدور الذي تلعبه في تحديد العلاقات وتوجيهها. والآن وأنا أسترجع هذه البدايات، أجد أنني أوليت أهمية كبيرة لموضوع التصورات ظهر

بصور متعددة، مباشرة وغير مباشرة، في اهتماماتي البحثية. استرعى اهتمامي أيضاً في كتاب **الاستشراق** (رغم تجاهله الملحوظ لكتابات النساء وهي من الانتقادات التي وجهت إليه لاحقاً من قبل الباحثات النسويات) التشابه الواضح في اللغة المستخدمة لتصوير ووصف الطرف الأضعف أو الفئة المهمشة أو الشعوب المستعمَرة واللغة المستخدمة لتصوير ووصف المرأة وأدوارها المتوقعة منها في المجتمع. هذا التشابه اللغوي التصويري أصبح هاجساً يلح عليَّ دائماً، يظهر دوماً في الصور والتعبيرات الثقافية التي تؤنث الطرف المقهور أو الذي يقع عليه ظلم وتحمله ذنب القهر الواقع عليه.

كان هذا سنة ١٩٨٠، اهتممت بمتابعة الأدب العربي الحديث وكانت هناك أعمال كثيرة لم أقرأها بعد، وقرأت لكتاب وكاتبات من أمثال لطيفة الزيات ورضوى عاشور. أثناء دراستي للحصول على درجة الدكتوراه أتيحت لي فرصة السفر إلى إنجلترا والاطلاع على النظريات الحديثة وكتابات في الأدب والثقافة من بلدان كثيرة خاصة الهند وأفريقيا وجزر الكاريبي. وبالتدريج، تركزت قراءاتي على أعمال الكاتبات. بعد انتهائي من رسالة الدكتوراه وجهت انتباهي للترجمة باعتبارها إحدى القنوات للتعبير عن الثقافة بأصوات أبناء وبنات تلك الثقافة.فإذا كان الشرق قد تم تصويره وتشكيل تصورات عنه في كتابات كتّاب ورحالة غربيين، قد تلعب ترجمة نصوص أدبية قيمة دوراً فعالاً في تمثيل الذات والتعبير عنها بطريقة مباشرة أكثر دون ولاية أو وساطة (هذا بالطبع مع الأخذ في الاعتبار دور المترجم كوسيط ومفسر للثقافة والاعتبارات المثيرة التي تتدخل وتتشابك مع قضايا الترجمة). وإلى جانب هذا وددت لو كانت أعمال الكاتبات متاحة باللغة الإنجليزية ليقرأها ناس من بلدان أخرى، كما تسنت لي فرصة قراءة أعمال من الهند وأفريقيا باللغة الإنجليزية. خلال بحثي عن نص يعجبني ويشجعني على الترجمة، قرأت مجموعة قصصية لإبراهيم أصلان بعنوان **بحيرة المساء** ودون تكليف من أحد ترجمت مجموعة قصص وكتبت مقدمة وبعد الانتهاء من العمل عرضتها على مشروع الترجمة بالهيئة المصرية للكتاب وقبلت المجموعة ونشرت. ثم، قرأت مجموعة قصص لسلوى بكر في مكتبة الجامعة الأمريكية ولم أكن قرأت لها شيئاً من قبل وأعجبتني كتاباتها جداً وشعرت أنها تقدم صوتاً نسوياً مختلفاً، أو صوتاً يتميز بحساسية عالية تجاه الكثير جداً من المسكوت عنه في العلاقة بين الرجل والمرأة ووجدتها تعبّر عن وجهة نظر مغايرة للسائد فيما يخص الأدوار الاجتماعية السائدة واللغة المستخدمة. اخترت مجموعة من القصص لها وترجمتها مع كتابة مقدمة ثم عرضتها على الهيئة العامة للكتاب وصدرت المجموعة فعلاً عام ١٩٩٢ بعد انتهائي من العمل فيها بسنتين. طيلة هذه المدة لم أكن قد تعرفت على سلوى (والآن أتعجب لماذا لم أبادر بالتعرف عليها واستشارتها مثلاً فيما أكتبه عنها، وأعتقد أن عذري الوحيد كان خوفي من التطفل واقتحام خصوصية الناس واستعدادي للعزلة والانكفاء على الذات وليس هذا بعذر.) التقيت سلوى بعد نشر مقالة كتبتها عنها في **الأهرام ويكلي** واكتشفنا قدراً عالياً من التفاهم والاتفاق على أهمية مؤازرة النساء بعضهن لبعض، عن المشاكل التي تواجهها المرأة في مجتمعنا وعن ضرورة وجود منبر لمناقشة قضايا المرأة بجدية وبعيداً عن المزايدات والتحزبات. ولا أبالغ إذا قلت إننا، بعد اللقاء الثاني أو الثالث اتفقنا على العمل على إصدار سلسلة كتب متخصصة عن قضايا المرأة اخترنا لها اسم **هاجر**. يمكنني القول أن **هاجر** أنارت لي الطريق الذي كنت أبحث عنه.

التجربة الثانية التي كان لها أثر كبير على تحديد اتجاهي في تناول قضايا المرأة، من منطلق إعادة قراءة التاريخ الثقافي العربي من وجهة نظر المرأة، كانت تجربة انضمامي سنة ١٩٩٣ إلى مجموعة من النساء عكفت على مشروع الإعداد لنموذج جديد من وثيقة عقد الزواج المتداولة. يستند مشروع تعديل وثيقة الزواج إلى فكرة أن الزواج في الإسلام يتم بمقتضى عقد مدني رضائي يسمح للطرفين بتضمين العقد لشروط توجّه العلاقة وتحدد الحقوق، هذا على ألا تحلَّ حراماً أو تحرّم حلالاً. كان الهدف وراء المشروع تعريف النساء بحقوقهن في الزواج وحثهن على التمسك بتلك الحقوق لتجنب الوقوع في براثن التعقيدات القانونية المنحازة ضد المرأة في قانون الأحوال الشخصية المصري. اعتمد المشروع على استطلاع رأي مجموعة من الناس في التعديلات المقترحة، واتضح من خلال هذه اللقاءات عدد هائل من المفاهيم الخاطئة أو المفاهيم المنحازة باعتبار أن هذه التعديلات دخيلة على الثقافة والتراث. حدث ذلك على الرغم من أن التاريخ سجل بالفعل تطور الوثيقة المطرد في شكل إضافات وتعديلات تتحدد بناء على رغبات طرفي العقد وبناء على عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية أيضاً، إلى أن تم تجميد الوثيقة في شكلها الحالي في بداية القرن العشرين وبدأنا نتعامل معها باعتبارها أبدية ولا يمكن أن تتغير. لم تكن هذه أول مرة تُطرح فيها فكرة تعديل وثيقة عقد الزواج، فلقد قامت مجموعة من سبع نساء سنة ١٩٨٧ باقتراح شكل جديد للوثيقة كخطوة أولى في سبيل العمل على تعديل قانون الأحوال الشخصية. ولم تكن تلك أول مرة في القرن العشرين تقوم بها مجموعات من النساء بالمطالبة بتغيير القانون. ولم تكن هذه المرة الأولى في التاريخ العربي على مر العصور أن تصدت النساء لتشريعات ظالمة. والتاريخ خير شاهد على اختلاف وتنوع عقود الزواج في القرون الماضية بل وعلى تضمن بعض هذه العقود لحقوق لا تحلم المرأة في القرن العشرين بالحصول عليها. ومع هذا قامت حملة لمعارضة المشروع مستندة إلى مبررات عديدة، من أهمها دعوى أن التغييرات المقترحة، كما سبق وذكرت، دخيلة على الثقافة ومبنية على مفاهيم غربية. كان لهذه التجربة أثر كبير في توجيه تركيزي على التاريخ الثقافي العربي، فمنذ بداية القرن العشرين، نجد أن من الأساليب المتبعة دائماً لسحب المصداقية من النشيطات في مجال حقوق النساء، اتهامهن بالعمل من خارج الثقافة أو بالتغريب .. إلى آخره. واقتنعت تماماً أنه آن الأوان لتحديد مفهوم الثقافة هذا وتفكيك الخطابات التي تحتكر الحديث باسم ثقافة المجتمع كله من أجل فرض شكل من أشكال الهيمنة الثقافية التي تقهر التعددية والتنوع. وبشكل عام، كان لتجربة العمل على تعديل عقد الزواج تأثير كبير عليَّ شخصياً وعلى اتجاهات البحث التي تبنيتها.

ملك رشدي: كيف يمكن تحديد أولويات دراسات النوع gender studies في المجتمع العربي لتلعب دوراً فعالاً في العلاقة بين الرجل والمرأة في إطار المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة؟ وما تلك الأولويات ومن يحددها؟ وما المقاييس التي يمكن تبنيها من أجل مشاركة حقيقية وفعالة من قبل المعنيين بذلك؟

هدى الصدة: لن آخذ على عاتقي مهمة تحديد أولويات البحث، أو طرح مقاييس تحكيمية وقيمية، ولا تعيين من له الحق في تحديد الأولويات، فهذه مسئولية يشترك فيها الجميع

وتتشابك مع عدد هائل من الأسئلة والهموم ولا يمكن الإجابة عنها باختصار في هذا السياق. أفضل الحديث في هذا الموضوع من منطلق الباحثة المنتمية إلى مجموعة بحثية لها أسئلتها التي تحاول الإجابة عنها، ولها أيضاً خبرة بحثية وحياتية معينة تحدد هذه الاختيارات وتوجهها. وعلى هذا الأساس، نحدد كعضوات في "ملتقى المرأة والذاكرة" أولوياتنا البحثية في التاريخ الثقافي العربي بتبني منهج للبحث يقع تحت مسمى الـ gender studies. نعرّف أنفسنا بأننا مجموعة من الباحثات والنشيطات في مجال حقوق النساء نكرس جهودنا في البحث في التاريخ الثقافي العربي من منظور يأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس gender وذلك من أجل المشاركة في تشكيل خطاب ثقافي بديل يؤكد على أهمية وتنوع دور المرأة في الماضي والحاضر ويعزز من موقفها في السعي لتغيير النظرة السلبية لها في المجتمع المعاصر. أستخدم مصطلح التاريخ الثقافي على أساس أن روايات التاريخ، أو كتابة التاريخ جزء لا يتجزأ من ثقافة أي مجتمع معاصر وأيضاً بهدف توسيع مفهوم التاريخ الذي ينحصر أحياناً في تاريخ السلطة والحكام، أي التاريخ بمعناه التقليدي الذي يشمل التاريخ الرسمي فقط. التاريخ الثقافي معني بتاريخ الناس، بتفاصيل الحياة اليومية في علاقتها مع الممارسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكافة أفراد المجتمع الواحد. إنه التاريخ الذي لا يميز النخبة والذي نتلمس بعض خيوطه في مصادر غير تقليدية. أفترض أيضاً أنه لا يمكن فصل الماضي عن الحاضر وإننا نعيش ونتعايش مع تاريخنا الثقافي. فعلى المستوى الخاص، قد نجد أن الكثير جداً من تفاصيل حياتنا اليومية لها بعد تاريخي. نجد أن قدراً كبيراً من أحلامنا وتطلعاتنا مستقى أو مبني على قصص من الماضي. أما في المحيط العام، فإننا نجد أن التصورات التاريخية أو التصورات المستندة إلى شخصيات تاريخية أو أحداث ماضية هي في واقع الأمر ممارسات تسعى عن عمد إلى تشكيل الذاكرة الجماعية. نجد أيضاً أن عملية استحضار أحداث أو شخصيات من الماضي تتم لتحقيق هدف محدد في الحاضر، أو تتم للتأثير على مجرى قضية من القضايا المطروحة على الساحة. فمثلاً، إن عملية اختيار ونشر القصص عن شخصيات تاريخية معينة تتم عادة عن محاولة من قبل فئة ما أو نخبة ما لدعم وتكريس قيم محددة أو أنماط اجتماعية معينة.

أما عن المشروعات البحثية المحددة التي تعمل بها عضوات المجموعة فهي تشترك في هم رئيسي وهو فهم وربما تغيير التصورات والأنماط الثقافية عن النساء ودورهن في الواقع المعاصر. وانطلاقاً من هذا الهم، نبحث جميعاً في فترات تاريخية مختلفة ومن خلال طرح أسئلة متعددة للبحث عن جذور بعض المفاهيم والأنماط الاجتماعية والثقافية وذلك من أجل بيان تاريخيتها، أو ارتباطها بلحظة تاريخية محددة ومن أجل تفكيك سطوتها ومحاولات ترسيخها باعتبارها حقائق ثابتة لا يمكن زحزحتها. أركز اهتمامي، على سبيل المثال، على البحث في آليات تشكيل ونشر التصورات الثقافية عن النساء في القرن العشرين، ويأخذني اهتمامي هذا إلى الكتابة عن سير النساء في القرن العشرين والعمل على توثيق سير شفاهية للنساء اللاتي لم يهتم بهن التاريخ المدوّن، كما أسعى إلى الإجابة عن أسئلة تمس العلاقة بين التصورات عن النساء وعملية التحديث وآفاق الحداثة كما تجلّت في مصر والعالم العربي. وتبحث سمية رمضان عن دور المرأة المصرية وفهمه إبان الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. وكما تقول، وقع اختيارها على تلك الحقبة لأن "حملة نابليون يؤرخ لها بوصفها بداية تاريخ مصر الحديث" أي

مجتمع مظلم فاجأته الحداثة عن طريق جهود المستعمر التنويري. ينصب مشروعها على نقد هذه الفكرة من خلال رصد وتحليل علاقة النساء بالحملة وأثرها على حياتهن. وهي على وشك الانتهاء من كتابة رواية عن زواج أحد جنرالات نابليون بامرأة مصرية من رشيد. أما أميمة أبو بكر، فتبحث في التاريخ الديني الإسلامي وتتبّع الآراء والتفسيرات التي تمس وضع المرأة في المجتمع من بداية الدعوة إلى يومنا هذا من منطلق أهمية وأثر ذلك التراث على حياة النساء المعاصرات وتركز هي أيضاً على تاريخية "التفاسير" وعلاقتها بالسياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي. هالة كمال تتبنى مشروعاً لإعادة كتابة الحكايات الشعبية العربية من وجهة نظر المرأة وسوف أفصّل قليلاً في هذا المشروع لاحقاً. معنا أيضاً باحثات أخريات لهن توجهاتهن واهتماماتهن البحثية مثل رانيا عبد الرحمن التي تعمل أيضاً في جمع وتوثيق سير شفاهية. عموماً، نرى أنفسنا نواة لمجموعة بحثية تتفق على هدف ورؤية واحدة وقد تختلف في الاتجاهات أو الأساليب البحثية. نرى أيضاً أن مجموع الاتفاقات والاختلافات الموجودة بيننا هي من دعائم تفاؤلنا وقوتنا.

ديفيد بلانكس: ما أهم القضايا في رأيك من وجهة نظر استعادة تاريخ النساء في الشرق الأوسط؟ بمعنى آخر، ما الأولويات التي ينبغي للباحثين المشتغلين بالدراسات الجنوسية والتاريخية التركيز عليها؟

هدى الصدة: قبل محاولة رصد بعض القضايا التي أجدها هامة من وجهة نظر استعادة تاريخ النساء في الشرق الأوسط، أبدأ بعرض سريع للقضايا التي تناولتها الباحثات النسويات في سياقات مختلفة وحدث بالفعل تراكم معرفي ذو شأن خاصة في الغرب، لأن هناك مساحات مشتركة كثيرة جداً وتجارب يمكن الاستفادة منها، ولا أقول نقلها نقلاً، مع الأخذ في الاعتبار التمايزات الموجودة على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

هناك كما نعلم جميعاً علاقة وثيقة بين بدايات البحث في تاريخ النساء وبين حركات المطالبة بحقوق النساء التي نشطت ونمت بسرعة في القرن العشرين. ومع هذا لم ينحصر البحث في تاريخ النساء في نطاق أجندة مرسومة بصرامة لتلبية احتياجات الحركة، ونجحت الباحثات النسويات في إثارة موضوعات كثيرة والتفاعل مع الفرضيات المعرفية، وعموماً سلكن أربعة اتجاهات رئيسية. أول اتجاه يركز على إنجازات النساء العظيمات على نسق إنجازات الرجال العظماء في التاريخ التقليدي. ثاني اتجاه يدرس أصول ومصادر المجتمعات الأبوية حيث تقع النساء ضحايا المجتمع. هنا يتجه البحث إلى تحليل علاقات القهر والقمع والعلاقات غير المتكافئة بين الجنسين. ثالث اتجاه يسلط الضوء على الفترات واللحظات التاريخية التي شهدت محاولات منظمة من قبل النساء للتصدي لفكرة استبعادهن من الحياة العامة، فمثلاً هناك كتابات كثيرة دونت عن فترات تاريخية سابقة تشير إلى ثورات قامت بها النساء أو إلى امرأة تتصدى لمقولات معينة عن جنس النساء. رابع اتجاه مستوحى من مبادئ أساسية في الوعي النسوي وهو أن نعتبر ما هو شخصي سياسياً ومن ثم نتعامل مع العام والخاص بوصفهما مساحات مرتبطة ومتشابكة. ومن الأشياء الهامة في البحث النسوي التشكيك في التضاد الثنائي بين العام والخاص.

مع حلول الثمانينات نجحت الباحثات النسويات والمؤرخات في انتاج كم هائل من

المعرفة التاريخية عن النساء. هذا التراكم شجع محاولات عديدة من قبل باحثين وباحثات لتقييم هذا الاتجاه. فمثلاً في الثمانينات نجد كتابات تقيِّم ما حدث. وفي مقالة شهيرة للمؤرخة جيردا ليرنر Gerda Lerner تستعرض فيها بعض إنجازات الباحثات النسويات في التاريخ، وتبرز التحديات التي قدمتها المؤرخات النسويات للتاريخ التقليدي. فترى: أولاً، أن للنساء تاريخاً تم بالفعل طمسه وتهميشه. في مجال الأدب مثلاً، نكتشف أنه كانت توجد كاتبات كثيرات جداً لم يعترف بهن النقاد واعتبروا أعمالهن غير جيدة رغم تميزها. والآن نقرأ لهن وتمتلئ المكتبات بكتبهن. ثانياً، أثبتت أيضاً أن هناك تمييزاً ضد النساء في كتابة التاريخ، وهو تمييز مبني على الجنس وليس على القيمة، وهذه نقطة مهمة. ثالثاً، برهنت على ضرورة اعتبار فكرة التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنسين عنصراً تحليلياً في كتابة وقراءة التاريخ. رابعاً، ونظراً إلى أن المصادر التاريخية في العادة تستبعد النساء، أصبح من الضروري إعادة قراءتها وتحليلها من منظور يعي هذا التمييز. أي أن الهدف هنا ليس كتابة مصادر جديدة فقط وإنما وجب علينا أن نذهب إلى القديم ونقرأ، مع الأخذ في الاعتبار انحيازات المؤرخين ضد المرأة. خامساً، ذهبت إلى أن الحقب التاريخية المتعارف عليها تناسب إنجازات الرجال وهمومهم ويجب إعادة النظر فيها. سادساً هناك حاجة لمراجعة مجموعة الافتراضات المعرفية الأولية.

جميع الأسئلة المتضمنة في هذا العرض السريع مطروحة ومازالت على أجندة البحث في تاريخ نساء الشرق الأوسط. هناك أيضاً أسئلة كثيرة أخرى مرتبطة بحياتنا وواقعنا توجه البحث في مناطق أخرى، نستفيد منها ونتفاعل مع باحثات أخريات من بلدان "العالم الثالث" أو بلدان لها قدر عالٍ من السمات المشتركة. أما عن الاتجاهات الهامة، من وجهة نظري، في البحث في تاريخ نساء الشرق الأوسط فهي بدأت بالفعل، ولكنها تحتاج إلى جهد وتركيز لتفرض نفسها على ساحة البحث في العالم العربي. هي اتجاهات تتناول تاريخ النساء، مع الأخذ في الاعتبار متغيرات أساسية، منها نشأة وصياغة خطاب الحداثة عن المرأة، الاستعمار وأثره على كتابة التاريخ، بعض المشاكل التي وعت بها أخيراً الحركة النسائية العالمية وهي خصوصية التحديات وارتباطها بالواقع الفعلي المعاش، إلى أي مدى تتدخل هوية وانتماءات السائل أو السائلة في توجيه الإجابات وتشكيل أسلوب البحث، وتفكيك المركزية الغربية. على صعيد آخر، نحتاج في العالم العربي إلى الانفتاح على ثقافات العالم والتحرر من أن تلعب الثقافة الغربية دور الوسيط بيننا، فلا نتعرف على الانتاج الثقافي في الهند إلا عندما يجري الاعتراف به في الغرب. إلى جانب هذا، فإن إدخال المنظور المقارن في الدراسات التاريخية، خاصة تلك التي تتناول تاريخ النساء، من شأنه أن يثري البحث ويجنبه الوقوع في تبني الافتراضات السائدة. أخيراً، إن استعادة تاريخ نساء الشرق الأوسط ليس بالأمر السهل، لأننا نفعل هذا ونحن محاطون بصراعات سياسية وحضارية كثيرة ومتضاربة، كلها تستخدم المرأة وتاريخها لكسب النقاط. فكتابة التاريخ مرتبطة بصياغة وتشكيل الوعي، وكتابة بحث عن عقود الزواج في القرن الثامن عشر يمكن أن تتحول إلى معركة سياسية على صفحات الجرائد. هذه المحاذير تقودنا إلى مناقشة مشاكل حرية البحث في العالم العربي وغياب المؤسسات البحثية التي تهيئ للباحثات والباحثين الظروف المواتية لإجراء الأبحاث. على صعيد آخر، هذه المحاذير تضع في صدارة الوعي والاهتمام العلاقة بين البحث والنشاط الاجتماعي من أجل التغيير وهو أمر له إيجابياته

وسلبياته وسوف أتطرق إليه في سؤال لاحق.

حسن حنفي: كيف يمكن دراسة مفهوم فرعي مثل gender والمفهوم الأساسي نفسه غير وارد مثل المواطنة التي يندرج تحتها الرجل والمرأة باعتبار كل منهما مواطناً؟

هدى الصدة: فكرة الفرعي تمس موضوع كيفية طرح قضية المرأة بصفة عامة في سياق مجتمعات لا تتمتع بالرخاء أو مجتمعات العالم الثالث. واستخدام مصطلح gender في هذا الصدد لا يراد به التمييز بين مناهج متعددة تطرح موضوع المرأة وإنما يستخدم للتعميم عن مسألة المرأة كما طرحت منذ أواخر القرن التاسع عشر. فليست هذه المرة الأولى التي نضع قضية المرأة في مواجهة قضية أخرى، قد تكون المواطنة أو الديمقراطية أو القومية أو التحرر من الاستعمار. فما دلالات كلمة "فرعي" وكيف توظف؟

كلمة "فرعي" تستدعي منطق الأولويات، وهو منطق عادة ما يوظف في تكريس مصالح فئة معينة تسعى إلى فرض اهتماماتها على مجتمع بأسره لتقنع جميع أفراد هذا المجتمع أن أولوياتها هي أولويات المجتمع. إن الخبرة التاريخية تقول لنا أن منطق الأولويات يساء استخدامه خاصة فيما يخص حقوق النساء أو حقوق الفئات الأضعف في المجتمع. وفي القرن العشرين، وفي كثير جداً من دول العالم الثالث التي خاضت معارك تحرير مريرة ضد قوى الاستعمار، استخدم منطق الأولويات هذا لإقناع النساء بتأجيل قضيتهن أو معركتهن للمطالبة بحقوقهن في المجتمع بدعوى أنها قضية "فرعية" مقارنة بالقضية الرئيسية وهي تحرير الوطن. وإن إصرار النساء على المضي قدماً في المطالبة بحقوقهن من شأنه تفريق الصفوف وتجزئة المجتمع. وخير مثال على هذا الوضع ما حدث في الجزائر أثناء وإبان حرب التحرير، حيث شاركت النساء الجزائريات في حركة المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي مشاركة فعلية وقوية ووافقن على تأجيل النظر في قضيتهن واقتنعن بمنطق الأولويات ليفاجأن بعد الاستقلال بحالة نسيان جماعية من قبل رفاق الأمس، ووجدن أنفسهن مطالبات بالمكوث في منازلهن ومراعاة العادات والتقاليد، واكتشفن أن منطق الأولويات هذا كان تكتيكاً سياسياً لكسب الوقت والمماطلة في إحقاق الحق. وهناك كتابات كثيرة في هذا الخصوص لنساء من المجاهدات والمهتمات بقضية المرأة.

مفهوم "الفرعي" أيضاً يفترض أن المطالبة بحقوق النساء هي حركة ضد الرجال أو ضد مصلحة الرجال وأن هذه الحركة بالتالي سوف تضعف الصفوف وتشتت الهمم وهذا مفهوم خاطئ أو بالأصح مفهوم سلطوي يرى أن هناك مصلحة في استغلال النساء وانتقاص حقوقهن. إن المطالبة بحقوق النساء لا تمس حقوق الرجال وليست المسألة وجود سلة من الحقوق إذا أخذت منها النساء جزءاً يترتب عليه انحسار الجزء المخصص للرجال. على العكس من ذلك، فالحريات كل لا يتجزأ، وكلما زادت حقوق كل أفراد المجتمع اكتملت سلة الحقوق وتمتع الجميع بجو من العدل والمساواة. وبنفس الطريقة، لا يمكن الادعاء بأن الحركة النسائية تأتي في أهميتها أو على قائمة الأولويات بعد حركة المجتمع للمطالبة بالديمقراطية وحقوق المواطنة. فالحركة النسائية جزء لا يتجزأ من الحركات الاجتماعية تدعمها وتستمد منها القوة في آن واحد. الحركة النسائية حركة تحرير المجتمع رجاله ونسائه، هي حركة ضد القهر بجميع أشكاله وممارساته، حركة ضد شكل من أشكال القهر المستتر والمتفشي في أدق الخصوصيات

وفي أشمل العموميات، قهر يمارس على مستوى الأسرة والمؤسسات والثقافة بل وحتى على مستوى اللغة واستخدامها، وبالتالي فقد نعتبر أن التصدي للممارسات التي تميز ضد النساء هو من أصدق المواقف وأصعبها على الإطلاق لأنه يتطلب توافق واتساق العام مع الخاص.

فكرة أن مفهوم gender فرعي قياساً على مفهوم المواطنة بحيث يشمل مفهوم المواطنة الرجل والمرأة بخلاف مفهوم الـ gender لا يأخذ في الاعتبار معنى ودلالات ونشأة مفهوم gender، وهو ما أنوي توضيحه في سياق الإجابة على السؤال التالي.

حسن حنفي: هل يمكن إسقاط مفاهيم غريبة من ثقافة على واقع اجتماعي آخر مثل مفهوم gender على المجتمع العربي الذي له مفهومه الخاص وهو وضع المرأة أو قانون الأحوال الشخصية؟ بل إن اللفظ نفسه ليس له ترجمة عربية.

هدى الصدة: هناك لبس في استخدام مصطلح gender، ففي خطابات كثيرة شائعة يتحول إلى مفهوم "فرعي" يستبعد الرجال ويركز على المرأة، أو يناقش من منطلق أنه أسقط على المجتمع العربي الذي "له مفهومه الخاص وهو وضع المرأة أو قانون الأحوال الشخصية"، وهذه كلها آراء وتعريفات لا علاقة لها بمفهوم الـ gender ويحصر اهتمامات الباحثات والباحثين المهتمين بوضع المرأة في العالم العربي في إطار قانون الأحوال الشخصية. والسؤال ذو شقين: معنى gender ولماذا لا توجد ترجمة عربية له؟

خرج مصطلح gender من عباءة الدراسات النسوية أو من واقع عمل وبحث الباحثات النسويات اللاتي حاولن وما زلن، سد الفجوة البحثية والمعرفية التي تميز ضد النساء في مجالات البحث الأكاديمية. وفي علوم كثيرة وبينية، نشأت دراسات المرأة، أو الدراسات التي اتخذت من المرأة واهتماماتها وتاريخها ووضعها في المجتمع موضوعاً للبحث والتنقيب بهدف كشف أنواع التمييز الذي تعاني منه وفرض قضيتها على المجتمع. كما نشأت الدراسات النسوية، أو المبنية على افتراض أن هناك تمييزاً ضد النساء مبنياً على الجنس وأنه وجب التصدي لهذا التمييز. ثم استعارت الباحثات النسويات مصطلحاً نحوياً يستخدم في علم اللغويات ليدل على عنصري التأنيث والتذكير في اللغة، وأضفين عليه دلالات جديدة إلى أن أصبح يستخدم ليشير إلى التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس. فبناء على دراسات مقارنة حديثة، تبين أن صفات الأنوثة والذكورة متغيرة تاريخياً وتختلف من مجتمع إلى آخر، وأن ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعية بناء على الجنس كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست ظاهرة أبدية أو شاملة لكل المجتمعات. ومن ثم يصبح التمييز ضد النساء بدعوى الفروق البيولوجية الملموسة مدعاة للشك والتدقيق. لقد ساعد ظهور وشيوع مفهوم الـ gender على توضيح قضية في غاية الأهمية وهي أن التمييز الذي تعاني منه النساء لا يمكن تبريره استناداً للطبيعة البيولوجية للنساء وإنما وجب التصدي له بوصفه نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية.

والحديث عن gender يعني الحديث عن المرأة والرجل، يعني البحث في دلالات الأنوثة والذكورة. فلقد اكتشفت الباحثات النسويات أن التركيز على موضوع المرأة في أبحاثهن قد يؤدي إلى تهميش دورهن ومشاركتهن في الساحة الأكاديمية، وإن إنتاج معرفة

كبيرة عن النساء لن يغير بالضرورة من علاقات القوة السائدة في المجتمع ولن يعني بالتالي تعديل الأوضاع التي تؤدي إلى التمييز. إلى جانب هذا، فالعنصر الأساسي الذي يلعب دوراً حيوياً في إنتاج مفاهيم ومؤسسات عنصرية، أي تمييز ضد جنس دون الآخر، هو المجتمع الذي تحكمه أنماط يشار إليها على أنها رجولية ولكنها ليست معبرة عن جميع الرجال وليست معبرة عن النساء بطبيعة الحال. وفي ظل هذه الأفكار يصبح الرجل أيضاً ضحية مجتمع يكبله بتعريفات عن الذكورة، مثلما يكبل النساء بتعريفات عن الأنوثة. وعلى هذا الأساس، يصبح البحث من منظور الـ gender بحثاً يهم الرجال والنساء معاً. بالإضافة إلى ذلك، تحاول الباحثات النسويات دمج اهتماماتهن في صلب الاهتمامات البحثية الرئيسية وإدراج مفهوم gender من ضمن المفاهيم والعناصر التحليلية الأساسية لمقاربة جميع العلوم والموضوعات.

مفهوم gender يعتبر صياغة حديثة لهموم قديمة. فلقد جاء تلبية لحاجة موجودة بالفعل في الأوساط البحثية الغربية. وهو ليس مرادفاً للبحث في قانون الأحوال الشخصية بأي حال من الأحوال. فهو يشير إلى اتجاهات وهموم أخرى كثيرة، تصبح فيه المساعي الدائرة لتعديل قانون الأحوال الشخصية جزءاً من العمل الواجب علينا القيام به. أما إذا كان المقصود بالإشارة إلى الاهتمام بقانون الأحوال الشخصية القول بأن الحركة النسائية العربية ركزت جهودها على هذا الموضوع منذ نشأتها، وأن الاهتمام الحالي بمفهوم الـ gender مفتعل، فهذا، في رأيي، اختزال لقضايا المرأة والاهتمامات المعبر عنها من قبل المهتمات بهذه القضية. والسؤال هل حدث أن طرح كاتب أو كاتبة فكرة أو رأياً يمكن إدراجه ضمن اهتمامات البحث من منظور الـ gender؟ فالإجابة على هذا السؤال ليست صعبة ويكفي الاستشهاد بكلمات كاتبة عاشت في أوائل هذا القرن واهتمت بقضايا المرأة من منطلق ناقد للحداثة ومعطياتها. تقول ملك حفني ناصف: "يقول لنا الرجال ويجزمون: أنكن خلقتن للبيت ونحن خلقنا لجلب المعاش، فليت شعري: أي فرمان صدر بذلك من عند الله، ومن أين لهم معرفة ذلك والجزم به ولم يصدر به كتاب". تقول أيضاً في نقدها لمقولة أن المرأة لم تلعب دوراً بارزاً في الأحداث التاريخية الهامة: "لو كنت ركبت المركب مع خريستوف كلومب لما تعذر عليّ أنا أيضاً أن اكتشف أميركا" (**النسائيات**، القاهرة، طبعة أولى ١٩١٠، ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨، ص ص١٣٤-١٣٥).

تتصدي ملك بإيجاز شديد لمبدأ تقسيم الأدوار الاجتماعية وتحديد مهام كل من الجنسين فتشكك في مصداقيته وتأتي بحجة قوية للبرهنة على رأيها. هذا الاستشهاد يقدم وجهة نظر تأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس أي gender. أسارع بالقول أنني لم آت بهذا الاستشهاد للإيحاء بأن هذا المفهوم خرج من واقع عربي. أتيت به فقط للتأكيد على فكرة أن الصياغة تأتي لتسمية شيء أو واقع موجود، وإن هذا الواقع قد يوجد في أماكن كثيرة في العالم.

أما، لماذا خرج هذا المفهوم من واقع غربي، علينا أن نسأل أيضاً لماذا تخرج المصطلحات والنظريات من الغرب في القرن العشرين ولا تخرج من العالم العربي؟ إلا أننا لا نجد غضاضة في استيعاب واستخدام مصطلحات مثل الديمقراطية، والمواطنة، وهي مصطلحات لم تصغ ولم تخرج من واقع البحث العربي. لماذا نترجم أو نعرب مصطلحات

كثيرة جداً ونألفها ونعتادها وندافع عنها ونتبناها، ولكن نتعثر دائماً في الترجمة والألفة عندما يمس الموضوع المرأة؟ فإذا قلنا "نوع"، نرفض أن نفهمه، وإذا قلنا جندر نمتعض لأنه ليس له جذر عربي (الديمقراطية أيضاً لا يوجد لها جذر عربي).

أشير في سياق ردي على هذا السؤال إلى تحليل قام به الناقد الهندي بارثا تشاترجي للخطاب القومي في بلدان العالم الثالث التي عانت من الاستعمار. يلاحظ تشاترجي وجود علاقة مطردة بين الخطاب القومي وبين محاولات تناول قضية النساء ويرى أنه كلما علا صوت القومية، زاد الهجوم على النساء. والسبب في رأيه يرجع إلى خصوصية من خصائص القوميات المناهضة للاستعمار. فلقد قسّم الخطاب القومي العالم إلى مجالين، المادي والروحاني. أما المادي فيشمل كل ما يتعلق بالفضاء الخارجي من اقتصاد وشئون دولة وعلم وتكنولوجيا، وهو مجال أثبت الغرب فيه تفوقه، أما المجال الروحاني، فهو مرتبط بالفضاء الداخلي ويحتوي على المعالم الجوهرية للهوية الثقافية. ويقع مركز هذا المجال في البيت وتجسده المرأة. ويصف تشاترجي هذا الوضع بأنه مبني على أساس "انتقائي إيديولوجي". هذا الانتقاء يؤدي إلى معايير متناقضة في التعامل مع المنتج الغربي أو المنتج القادم من جهة مستعمِر الأمس وقد يجيب عن بعض التساؤلات التي أوردتها. وعلى هذا الأساس، ووفقاً لقواعد ومعايير هذا الخطاب، يستطيع مجتمع الرجال استيراد التكنولوجيا والعلم وركوب الطائرات والسيارات، والتحاور مع النظريات الحديثة في الاقتصاد والسياسة والفلسفة وتطبيقها، كما يستطيع المجتمع تبني نظام تعليمي بأكمله يحاكي نموذجاً آتياً من الغرب وتطبيقه ونشره على جميع المستويات، ولا تصبح قضية الهوية والوطنية هاجساً ملحاً. ولكن، مع النساء واهتماماتهن وقضاياهن، يختلف الأمر وتختلف المعايير ويتحول مفهوم في علم الاجتماع مسرحاً لمناقشة قضايا الوطنية والانتماء.

سامر القرنشاوي: قد تكون فكرة ربط حقوق المرأة، ونضالها من أجل هذه الحقوق، بالتاريخ وغيره من وسائل تشكيل وعينا حقيقة لا تقبل الشك أو النقاش بالنسبة لك أو من يعملون من خلال "ملتقى المرأة والذاكرة". كيف يمكنك توصيل هذه الأفكار لآخرين لا يشاركونك الإيمان بحقوق المرأة ولا بأهمية تشكيل صورة المرأة؟ أم أنه لا يشغلك كثيراً اكتساب بعض معارضي هذه الأفكار للإيمان بها؟ كما أن فكرة التركيز على صورة المرأة في الأعمال الفنية والأدب والتاريخ تحمل مخاطرة فصل الذات عن واقع عدد كبير من غير المنتمين لـ "النخبة المثقفة"، بما في ذلك واقع الحياة اليومية لملايين النساء المصريات (واللاتي تصل نسبة الأمية بينهن إلى ٧٠٪). ما الخطوات التي اتخذتها أنت أو اتخذها "ملتقى المرأة والذاكرة" لتوسيع عمل الملتقى واجتذاب عدد أكبر من الجمهور، بخلاف المهتمين فقط بالقضايا التي تطرحونها؟

هدى الصدة: لم أفهم لأول وهلة المغزى وراء السؤال الأول لأنه في ظاهره سؤال بديهي، فلا يمكن تصور باحثة أو كاتبة أو محاضرة أو عاملة نشيطة في المجال العام (مثلها مثل الباحث والكاتب إلخ) لا تهتم بتوصيل أفكارها وآرائها بهدف استمالة الآخرين لفكرة ما أو لموقف ما. إلا أنني توقفت قليلاً عند دلالات الصياغة والطرح ووجدت أنها تحمل في طياتها قدراً عالياً من التحيزات المسبقة التي تطفو على السطح بحدة كلما تطرقنا إلى موضوع المرأة.

اتضحت الصورة أكثر عند قراءتي للسؤال الثاني الخاص بعلاقة النخبة بالناس العاديين وخاصة بمن لم يتلقوا تعليماً رسمياً. فمن المواقف الشائعة جداً التي تواجهها الكثيرات من النساء المهتمات بحقوق النساء اتهامات بالنخبوية وبالانفصال عن واقع أغلبية النساء اللاتي لا يقرأن ولا يكتبن ومن ثم لا يمكن توصيل ما يحدث على المستوى "الثقافي" لهن. واعترف أنه في الماضي كانت هذه الدعاوى تصيبني بإحباط شديد، فالدفع بعدم جدوى العمل أمر خطير لا يمكن أن يمر بسهولة. إلا أنه بعد عدة تجارب، اكتشفت بعض الأمور التي أضفت على المسألة بعداً آخر: أولاً، إن مشكلة الأمية المتفشية وعلاقة النخبة المثقفة بالجماهير العريضة وجدوى العمل الثقافي بشكل عام، كلها أمور هامة يجب مناقشتها وأخذها بجدية على مستوى واسع لأنها قضية بلد بأكمله. فمشكلة الأمية تخص النساء كما تخص الرجال (٤٠٪ من الرجال المصريين أميون) والتحدي الذي تواجه الباحثات المهتمات بالصور الثقافية السائدة عن النساء يواجه أيضاً الكتاب والمفكرات المنتجات لفكر أو مؤسسات لمبادئ، إلا أن استقطاع جزء من قضية عامة وطرحها للتشكيك في مصداقية موقف بعينه، أو قضية بعينها، ولتكن المطالبة بحقوق النساء كما تطرحها فئة ما من المجتمع، مع تجاهل التداعيات الأخرى الكثيرة جداً لنفس المشكلة لا يمكن أن تخدم مصلحة عامة ويتحول هذا الأسلوب في مناقشة المشاكل إلى وسيلة للهجوم لهدم ما لا نوافق عليه أو نعارضه.

السؤالان أيضاً يعبران عن قلق موجود وسائد تجاه جدوى البحث المتخصص في التاريخ الثقافي بالنسبة لقضايا الواقع المعاصر، أي كيف يمكن لبحث عن شخصيات تاريخية عاشت في الماضي إحداث أي أثر أو تطور في واقع النساء المعاصرات اللاتي يعانين من الفقر والجهل والمرض؟ والسؤال يستند في تشككه المضمر في أهمية وجدوى البحث في الماضي من أجل الحاضر، إلى تقليد فكري مسيطر وعتيد من التعامل مع قضية التنمية المطروحة بإلحاح على مجتمعنا، أي ما السبل الأوفق التي علينا أن نسلكها لكي يعم الرخاء على جميع أفراد المجتمع. في مجال التنمية والعاملين والعاملات فيه ساد لفترة طويلة جداً اتجاه يختزل التنمية في التنمية الاقتصادية، وهو مبني على افتراض أنه إذا زاد دخل الفرد فسوف يتبع ذلك بطريقة أوتوماتيكية تحسين حالته على كافة المستويات. إلا أنه بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على هذا الاتجاه، ثبت أن التنمية الاقتصادية بمفردها لا تكفي ووجب العمل على مستويات أخرى. الآن، هناك إعادة نظر بصورة جذرية في هذا التراث العتيد، وأصبحت هناك اتجاهات عديدة تنادي بما يسمى بالتنمية المتكاملة والتي تأخذ في الاعتبار، على قدم المساواة، العوامل الاقتصادية إلى جانب العوامل الثقافية التي تتدخل بشكل أساسي في توجيه الإنسان وتحديد أولوياته وتطلعاته. فالبحث في التاريخ لا يؤدي بالضرورة إلى التقوقع في الذات لأن التاريخ الثقافي من صنع الجميع، والرأي الذي يرى أن "الثقافة" محصورة في اهتمامات النخبة يستخدم تعريفاً ضيقاً للغاية للثقافة والعمل الثقافي، ولا يمكن تبسيط المسألة بدعوى أن من لا يكتب لا علاقة له بالثقافة، فعن أي ثقافة نتحدث؟

يحضرني في هذا الصدد، لقطة من حياة الأديب الروسي ماكسيم جوركي ـ والذي تعلم القراءة في سن الرابعة عشرة ـ في فترة من حياته كان يعمل في ظل أوضاع سيئة وقاسية للغاية إلى درجة أن كل المحيطين به تطبعوا بهذه القسوة وتمثلوها، إلى أن قرأ أول كتاب فاكتشف عالماً مختلفاً تظهر فيه مثل ومبادئ لم تسمح له تجربته الحياتية بتخيلها أو تمنيها. فتحول عالم الكتب إلى الحافز الرئيسي وراء رفضه لواقعه وخروجه منه. أتذكر هذه

القصة دائماً عندما تحتدم المناقشة حول جدوى القصص التاريخية، مثلاً، لامرأة أمية فقيرة. فإن لم تتعلم القراءة والكتابة فهي ما زالت تستطيع أن تسمع القصص وتشاهدها في وسائل الإعلام المختلفة. فالتصورات الثقافية لا تنتشر من خلال الكتب فحسب ولكن هناك قنوات عديدة ومتداخلة تجعل الصورة الكلية أكثر تعقيداً وعمقاً.

ديفيد بلانكس: أعرف أن الأبحاث التاريخية تعتبر لديك شكلاً من أشكال النشاط الاجتماعي. ما شعورك نحو النقاد الذين يقولون بأن البحث التاريخي ليس في الواقع نوعاً من النشاط وأنه على سبيل المثال يختلف عن العمل بالمنظمات غير الحكومية؟

هدى الصدة: لدي قناعة أن الأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية التي تلبي حاجة حقيقية أو تحاول الإجابة عن أسئلة ليست زائفة ونابعة من واقع اجتماعي وتاريخي معين لابد وأن تصب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في دعم ودفع حركة النشاط الاجتماعي. أيضاً، لا أجد تعارضاً على الإطلاق بين البحث داخل الذات وتأملها وبين الفعل أو المشاركة في النشاطات الاجتماعية الهادفة إلى التغيير الاجتماعي. ما هو الفرق بين كاتبة سياسية أو كاتبة أدبية أو كاتبة اجتماعية؟ كل واحدة منهن تقدم رؤية وموقفاً، فالهدف واحد ولكن تختلف الأساليب وأشكال التعبير. أعتقد أنه في عصر ساده التخصص والنزعة المبالغ فيها لتصنيف العلوم والمعرفة إلى مواد عملية مثل الطب والهندسة وأخرى نظرية، وبالقياس، "غير عملية" لا ترتبط بواقع الحياة، أصبحنا نميز أيضاً بين الأستاذة والنقابية النشطة. هناك اختلافات على مستوى الأسلوب والسياق ولكن كلتاهما تمارس عملاً اجتماعياً وسياسياً وتعليمياً بالأساس.

أما بالنسبة لي ومجموعة "ملتقى المرأة والذاكرة"، فنحن نقوم بعمل يختلف عن العمل الميداني المباشر الأكثر شيوعاً بين المنظمات الأهلية. ولكن، لا يمكن أن تعمل كل المنظمات وتكرس كل الجهود لخدمة فئة واحدة في المجتمع ونتجاهل التركيبة الاجتماعية المعقدة. نحن نخاطب مجموعات موجودة بالفعل من المتعلمين والمتخصصين والشباب. عملنا مهتم بالواقع الاجتماعي وينظر للتاريخ من منظور قضايا الحاضر وبالتالي فهو مرتبط بالحياة اليومية. إن البحث في التاريخ هو البحث في أشكال الوعي، في مصادر الانحيازات، في تصوراتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، في العلاقة بين القوة والمعرفة، وهي أسئلة تمس الحاضر وتبحث لها عن جواب. ومن ثم، فالبحث في التاريخ بالنسبة لنا هو مدخل لتناول قضايا المرأة المعاصرة. ومن أهدافنا الرئيسية الربط الدائم بين البحث والنشاط الاجتماعي.

سامر القرنشاوي: إن المرأة جزء لا يتجزأ من مجموعات أخرى مقهورة في مجتمعنا ونضالها من أجل حقوقها لا ينفصل عن منظومة تحويل المجتمع بأكمله إلى آخر أكثر ديمقراطية، فمن الممكن دائماً أن يكون ثمة نظام رجعي تعسفي يسحق مكاسب المرأة مهما كان حجمها. هل تؤمنين بذلك؟ وإذا كانت إجابتك بنعم، كيف تحققين ذلك على أرض الواقع؟

هدى الصدة: أعتقد أنني أجبت ضمناً عن هذا السؤال وعن بعض الافتراضات التي يستند إليها. باختصار، لا أعرف أحداً يقول بأن قضية المرأة منفصلة عن قضية المجتمع. ومن

المنطقي أن تتأثر المرأة بالنظام السائد وأن تجهض حقوقها في ظل نظام رجعي تعسفي. تظل لموضوع المرأة خصوصيته التي تميزه عن موضوعات أخرى والتي تستوجب التركيز والعمل المتخصص.

داليا الحمامصي: لقد قدم "ملتقى المرأة والذاكرة" العديد في مجال الأبحاث العلمية المعنية بتاريخ المرأة ـ خاصة في العالم العربي ـ وأعلم أن لديه مشروعات أخرى كثيرة في طريقها للتنفيذ. في رأيك، كيف يمكن للملتقى إلى جانب ذلك أن يغير واقع المرأة المعاصر بشكل عملي؟

هدى الصدة: كما ذكرت في جواب سابق، أرى ارتباطاً قوياً بين الأبحاث وعملية تغيير الواقع الاجتماعي. العمل في مجال الأبحاث من أجل التغيير أراه عملاً طويل المدى ويحتاج إلى "نَفَس" طويل. لا يمكن توقع نتائج سريعة على غرار المشروعات الخدمية أو المشروعات التي تتعامل مع المشاكل الآنية لفئة ما. بالإضافة إلى ذلك أؤمن إيماناً قوياً بأن العمل يدور في حلقات متشابكة، ويغذي بعضه البعض. بمعنى أنه إذا أرادت الباحثة التركيز على العطاء في مجال البحث العلمي فقط، علينا احترام هذا الاختيار ولا نحملها مسئولية توصيل نتائج هذا البحث إلى جمهور أوسع من الناس وألا تعتبر مقصرة في حق مجتمعها. نحن نفتقد إلى الآليات والهيئات التي تعمل كحلقة وصل بين البحث والعمل العام، والباحثين والباحثات عادة ما يطلب منهم تحمل مسئوليات أكبر من طاقاتهم.

ومع اعتبار كل ذلك، تهتم عضوات "ملتقى المرأة والذاكرة" بهذا الموضوع ويحاولن التفكير في كيفية الوصول إلى عدد أكبر من النساء بشكل عملي. بدأنا العمل فعلاً في مشروع كتاب لا يخاطب المتخصصين بل يخاطب غير المتخصصين والشباب والشابات. نحاول فيه تقديم معلومات تاريخية سهلة كوسيلة للتعريف ببعض الأسئلة والمفاهيم التي تستخدم في سياق العمل في مجال حقوق النساء. أيضاً، بدأنا عقد أمسيات ثقافية لمناقشة موضوعات أو عرض أفلام، الهدف منها خلق قنوات للتواصل مع عدد أكبر من الناس.

فريال غزول: هناك جمعيات ومراكز ودور نشر عديدة في القاهرة وفي الوطن العربي تهتم بقضايا المرأة وتحارب التراتب والتمييز الجنساوي في المجتمع، منها على سبيل المثال لا الحصر "نور"، "المرأة الجديدة"، "معاً"، "المركز المصري لحقوق المرأة"، "جمعية هدي شعراوي"، إلخ. ما علاقة "ملتقى المرأة والذاكرة" بهذه المراكز والتجمعات؟ وهل هناك تنسيق أو توزيع أدوار أم أن كل واحد منها يعمل كجزيرة منفصلة؟

هدى الصدة: هناك علاقات قوية بين بعض المراكز والتجمعات مبنية على اتفاق على الهدف وعلى علاقات شخصية جيدة بين العضوات في التجمعات المختلفة. هناك أيضاً قدر من التخصص يميز التجمعات بعضها عن بعض، وإن كان هناك، بالضرورة، قدر من التشابه والتقاطع في الأنشطة ومجالات العمل. يشتكي الجميع من غياب التنسيق ومن عدم وجود قنوات كافية بين المراكز بعضها البعض وبالتالي فهناك رغبة حقيقية لدى الجميع لإيجاد هذه الروابط. أنا شخصياً متفائلة في هذا الصدد، لأني أرى حركة نشيطة جداً، وتعددية مشجعة،

واختلافات من شأنها دعم الحركة وتقويتها. التنسيق بين هذه التجمعات سوف يحدث تدريجياً عندما تقوى وتشعر بالاستقرار. أما إذا جاء التنسيق بطريقة مفروضة أو مفتعلة فلن يؤدي إلى النتيجة المرجوة بل بالعكس، يمكن أن ينتج عنه تشرذم أو تمركز للقوى وهو أمر لا تحمد عواقبه.

حسن حنفي: إلى متى سيظل الغرب هو الذي يغرس المفاهيم مثل "civil society" و"gender" و "clash of civilizations" و "end of history" ونحن نقتصر على التهميش والشرح والرقص على أنغام الغير؟ ألا يمكن إبداع مفاهيم خاصة بكل ثقافة تعبر عن واقعها ومرحلتها التاريخية؟

هدى الصدة: يحضرني هنا ما قاله Aijaz Ahmed إعجاز أحمد في نقده لمقالة لفردريك جيمسون لمس فيها ثنائية مقلقة في موقف كثير من النقاد في تناولهم لموضوعات متعلقة بالعالم الثالث. يرى أحمد أن مقالة جيمسون مبنية على افتراض أن "مجتمعات العالم الثالث" لا تتميز أو تُعرَّف بعلاقات الانتاج ولكن بعلاقات السيادة بين الدول intranational ... وعلى هذا تصبح القوة الدافعة في تاريخ تلك المجتمعات لا تنبع من تشكيلات الطبقات والصراع بينها، ولا من تعدد الصراعات المتشابكة المبنية على عوامل الطبقة والنوع والوطن والجنس أو المنطقة، وإنما تنبع من تجربة أحادية unitary من القهر الوطني". وعلى هذا الأساس، يكون الخيار المطروح دائماً أمام بنات وأبناء تلك المجتمعات بين أحد طرفي الثنائية المضمرة في علاقة سيادة تضع الغرب في موقف السيد والشرق في موقف العبد. فإما أن نختار ما يسميه بثقافة العولمة الأمريكية وإما أن نختار الوطن. ويتساءل أحمد: ألا من خيار آخر؟ أو لماذا هذا الافتراض بأنه لا يوجد خيار آخر؟

وعلى نفس المنوال، يعبر هذان السؤالان عن وجهة نظر تحيل جميع أشكال الحركة والصراع والتغيرات التاريخية في المجتمع العربي الحديث وتفسرها على أنها نتاج موحد لعلاقات غير متوازنة بين الشرق والغرب. ومن خصائص وجهة النظر هذه: ١ ـ أنها تتبنى منظومة ثنائية تضع الشرق دائماً في مواجهة الغرب وفي صراع حتمي معه. ٢ ـ ترى التفاعل بين قطبي هذه العلاقة يسير في اتجاه واحد، غرب قوي يسيطر ويتحكم في شئون شرق ضعيف. ٣ ـ تضع الشرق في حالة دفاع مستمر عن النفس من منطلق ضعف. ٤ ـ ترى الغرب ينتج معرفة مستنداً إلى خصوصية خبراته وتاريخه ويصدرها إلى الشرق ويوظفها في إحكام سيطرته الثقافية على العالم. ٥ ـ ومن ناحية أخرى يستقبل الشرق المعرفة كمتلق سلبي لا دور له، فهو لم يساهم في صياغة تلك المعرفة لأنه يقبع خارج التاريخ ولأن هناك اعتقاداً أنه لا قدرة له على التعامل مع كل ذلك بطريقة نقدية تعكس قدرته على تحديد مصالحه. أتساءل أيضاً، ألا يوجد خيار آخر؟

أعتقد أننا نستطيع المشاركة في صياغة المفاهيم والإبداع الحقيقي عندما نتخطى المنظومة الثنائية المفروضة علينا ونتجنب التقوقع داخل الذات لإنتاج المفاهيم "الوطنية" وهي في واقع الأمر عادة ما تعبِّر عن حالة دائمة من الدفاع عن النفس، وهي حالة يصعب أن تؤدي إلى حالة الإبداع.

حسن حنفي: كيف تفسرين استعداد الغرب لتمويل كل المشروعات الخاصة بموضوعات "globalization" و "civil society" و "gender" و "governance" وهل هي مفاهيم value-free أم أنها مناهضة لمفاهيم الدولة الوطنية، السيادة الوطنية، القومية؟

هدى الصدة: موضوع التمويل موضوع شائك ومليئ بالمحاذير. بداية لا أعرف أحداً لا يجد فيه مشكلة. فمن منا لا يتمنى أن تصبح جامعاتنا مراكز بحث حقيقية تخرج منها الأبحاث العلمية والاجتماعية عوضاً عما يحدث الآن من تحويلها إلى أماكن تجمهر لطلبة لا تتوفر لديهم أبسط مطالب البحث والتحصيل، ومكان يضطر فيه الأساتذة إلى السفر لبلاد أخرى لسد احتياجات الحياة. من منا لا يتمنى أن يجيئ اليوم الذي ينفق فيه المجتمع على الأبحاث وتدعم فيه الدولة العلم والمعرفة بحق. لا يمكن مناقشة الدور الذي يلعبه التمويل الأجنبي في مصر، ليس فقط في نطاق الأبحاث العلمية للأفراد ولكن في نطاق مراكز البحوث القومية وكافة الهيئات الحكومية، في نطاق اعتمادنا المتنامي في الأكل والشرب على الخارج، في نطاق اعتماد الجامعات على المنح والمعونات من الدول الأجنبية، ولا يمكن مناقشة هذه القضية في معزل عن مأزق مجتمع بأسره. وبنفس الطريقة لا يمكن حصر موضوع التمويل في الأموال التي تأتي من الغرب ونتجاهل مصادر الأموال الآتية من جهات ودول كثيرة عربية كانت أو آسيوية. مشكلة التمويل الأجنبي هي مشكلة مجتمع فقير يسعى لإيجاد الحلول الممكنة للخروج من أزمته.

لست بالسذاجة التي تجعلني أتجاهل أو أنفي المشاكل والتحديات التي تصحب وجود أموال لها أصحابها ولها أهدافها، لكني، وبعيداً تماماً عن هذا السؤال بالتحديد، أتشكك وأتساءل عن نوايا وأهداف من يستخدم قضية التمويل كسلاح سياسي. فمن إرهاصات هذه الأزمة التي نعاني منها على كافة المستويات، نتعامل مع التمويل بطريقة الاستقطاع التي أشرت إليها في سياق آخر، فنستقطع شريحة ما أو قضية ما ونواجهها بالمعضلة ونحملها مغبة الاختيار بين التمويل أو عدمه، وننسى السياق الكلي للمسألة ونتجاهل مسئولياتنا وتورطنا جميعاً فيها. وبهذه الطريقة، يتحول التمويل من قضية مجتمع إلى وسيلة فعالة لتصفية الخصومات والتشكيك في جدوى أو مشروعية ما لا نوافق عليه أو ما نود هدمه.

يثير أيضاً حصر موضوع التمويل في ثنائية الغرب في مواجهة الشرق، أو الغرب يمول مصالحه في الشرق نظرة هي في تصوري نظرة تشكل مشكلة، في التعامل مع الغرب باعتباره كتلة واحدة أحادية المعالم والمصالح، لا فرق بين بلد وآخر أو بين مجموعة وأخرى. لن أفترض أن المفاهيم، أي مفاهيم لا تجيئ محملة بدلالات تاريخية وثقافية معينة، ولكن كما تساءلتُ في سياق السؤال السابق، ألا من خيار آخر؟ هناك مجموعات متباينة وعلاقات متعددة وجسور يمكن مدها. هناك أيضاً قوى سياسية معادية ومحاولات كثيرة تسعى إلى تكسير البنى الداخلية للمجتمع. إلى جانب هذا، فهي نظرة، كما سبق وأن تحدثت، تفسّر التاريخ العربي المعاصر استناداً إلى متغير واحد وتتجاهل الصراعات الكثيرة جداً الأخرى الحاصلة في المجتمع.

أخيراً، إلى أن نصل كمجتمع إلى حل يساعدنا على التعامل مع هذه المعضلة، أضيف أن الخطر الحقيقي هو استخدام قضية التمويل لفرض الوصاية أو دعم سلطة مجموعة دون الأخرى. فإذا انتقدت الدولة التمويل الذاهب إلى مؤسسات المجتمع المدني بينما تعتمد

كثير من مؤسساتها على أموال تأتي من الخارج، فعلينا أن نسأل في مصلحة من يحدث هذا، وإذا انتقد حزب ما تمويل مشروع معين في الوقت الذي يقيم فيه علاقات مع جهات تمويل غير معلن عنها، نتساءل أيضاً عن الدوافع. في الفترة الراهنة، وهي فترة أزمة وتغييرات سريعة، علينا أن نقيّم المواقف من حيث العمل نفسه، نوع العمل، جدوى العمل، جدية العمل، فالعمل الجيد سوف يفرض نفسه. أما العنصر الثاني الهام أيضاً فهو عنصر الشفافية والصدق في الإفصاح عن الاتجاه والهدف وأساليب العمل من أجل تحقيق هذا الهدف.

ديفيد بلانكس: ما أهم أهداف "ملتقى المرأة والذاكرة" الذي تساهمين في الإشراف عليه؟ ما الذي تأملين تحقيقه في خلال عشر سنوات على سبيل المثال؟

هدى الصدة: لا أريد أن أتحدث عن أهداف هي أقرب ما تكون من الأمنيات والأحلام تدور في خلد جميع المهتمين والمهتمات بقضايا المرأة وتنصب جميعها على الإعلاء من شأن النساء والقضاء على جميع أشكال التمييز الذي يعانين منه، ووجود مجتمع يسمح بالحرية والاختلاف. أتحدث من منطلق انتمائي إلى مجموعة من النساء الباحثات والنشيطات في مجال حقوق النساء. فـ "ملتقى المرأة والذاكرة" مجموعة قررت تركيز جهودها على البحث في التاريخ الثقافي والمكونات الثقافية التي تمس وضع المرأة في المجتمع. وكما ذكرت من قبل نستند في عملنا واختياراتنا البحثية على افتراض مؤداه أن هناك استبعاداً على المستوى الثقافي السائد للدور الهام الذي تلعبه النساء في الواقع الحالي وعلى مر التاريخ، وإن هذا الاستبعاد أو التهميش للنساء له أكبر الأثر على التصورات الثقافية السلبية عن النساء والتي بدورها تعوق المجهودات الجارية لتحسين وضع النساء بشكل عام. أما الهدف الأساسي وراء تأسيس "ملتقى المرأة والذاكرة" فهو دعم الأبحاث في التاريخ الثقافي العربي وتشجيع الإصدارات الثقافية التي من شأنها إضافة معلومات هامة تعين المجموعات النشيطة في مجال حقوق النساء على تحقيق أهدافها. وعلى هذا الأساس، ينصب اهتمام عضوات وأعضاء الملتقى في انتاج مادة ثقافية متخصصة وأخرى غير متخصصة أو سهلة التداول لتكون متاحة لجمهور أوسع من القراء.

أما عما آمل في تحقيقه بعد عشر سنوات مثلاً، فتتبادر إلى ذهني المناقشات التي كانت تدور بين الطلبة والطالبات في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة. فعند تدريس موضوعات متخصصة، كنت أعقد مناظرات بين الطلبة والطالبات لمناقشة قضايا متنوعة منها ما كان يمس دور المرأة في المجتمع. في مواقف كثيرة جداً، كان صوت الطلبة من الذكور يعلو ويستأثر بالحديث وكان يبدو كأن لديهم مخزوناً هائلاً من المعلومات والحجج التي تؤيد مواقفهم التي كانت في مجملها تصر على وضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال. كنت أشعر بحزن شديد خلال هذه المناظرات وكان يتملكني إحساس عارم بالظلم. فلم تكن المشكلة في ضعف مستوى الطالبات أو خجلهن أو ترددهن في الإدلاء بآرائهن، إنما كنت أشفق عليهن لقلة المعلومات المتوفرة لديهن والتي كانت من الممكن أن تساندهن في المناقشات مع الطلبة. فالطالب العادي، أي طالب، يستطيع من خلال قراءته للصحف والمجلات الشائعة التشبع بأفكار ومعتقدات تحط من شأن النساء وتعلي من شأن الرجال وتكرس شرعية

تسلطهم على النساء. يستطيع أيضاً، بدون بذل أي مجهود التسلح بحواديت وقصص تاريخية وأمثلة شعبية ونماذج إعلامية تكرس منظومة اجتماعية مبنية على تقسيم الأدوار ضد مصلحة المرأة ولا تتفق مع الواقع الحقيقي المعاش. أما الطالبة، فتجد نفسها محاطة بكم هائل من الأقاويل والتصورات التي لا تدعم من موقفها في المجتمع ولا تجد في الثقافة السائدة المتاحة الأسانيد التي يمكن أن تتسلح بها في مواجهة المحاولات التي تسعى إلى التقليل من شأنها. فكتب التاريخ ضدها. والمناهج الدراسية تخاطب الولد في الأساس، والإعلام يقول لها إن وظيفتها الوحيدة المقبولة اجتماعياً هي وظيفتها كأم وزوجة، ومن ثم يتعين عليها بذل مجهود جبار للبحث عن حجج وأسانيد تؤيدها في سعيها نحو تحقيق حياة متوازنة. أتمنى بعد عشر سنوات أن تتوفر لهؤلاء الطالبات المعلومات والمواد الثقافية التي تدعم موقفهن وتساندهن في سعيهن للتحقق.

ملك رشدي: في إطار اهتمام "ملتقى المرأة والذاكرة" بإحياء دور المرأة في التاريخ العربي والمصري، وفي إطار محاولة استخدام مصادر تاريخية متعددة لهذا الغرض، تقوم بعض الدراسات عامة بعدم مقاربة هذا الدور من منطلق نقدي، أي بمعنى آخر، قد تحاول هذه الدراسات إحياء هذا الدور بشكل يحمل المرأة رموزاً ومعاني أكثر مما تحتمل خالقة منها أسطورة لا تنتمي للواقع. كيف يمكن تفادي إحياء صورة من صور الماضي الرومانسية التي لا تضيف إلى المعرفة سوى جانب أسطوري من هذا التاريخ؟

هدى الصدة: نهتم كمجموعة اهتماماً خاصاً بجمع وتوثيق سير حياة النساء اعتماداً على المصادر المكتوبة والشفاهية. هذا الحرص على توثيق التجارب والخبرات نراه شكلاً من أشكال المقاومة لعمليات الاستبعاد والتهميش التي عانت منها النساء على مدى فترات تاريخية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك فهو حرص يعبر عن محاولة للمشاركة في تشكيل تصورات ثقافية مكملة أو مضاهية أو متناقضة مع التصورات السائدة عن النساء العربيات. هذه التصورات أو الصور التمثيلية أو التصويرية تؤثر على الوجدان الجماعي بل وتوجه مساره وتحدد تطلعاته. فهي تطالعنا في الكتب ووسائل الإعلام بل في أعين الناس لتملي علينا كيف نحيا وكيف يجب أن نكون. هذه التصورات تحمل في جعبتها الكثير من الافتراضات وأحياناً الانحيازات تجاه فئة أو عرق أو شعب أو حضارة بأكملها. وتصبح هذه التصورات الثقافية خطرة إذا تحولت إلى نماذج نمطية لا تسمح بالاختلاف أو التعدد.

ما العلاقة بين سير حياة النساء وعملية تشكيل التصورات الثقافية في المجتمع؟ إن هذا الطرح لمشروع استعادة وكتابة سير حياة النساء العربيات مبني على بعض الافتراضات النظرية والتطبيقية. أولها، إن كتابة سير الحياة تلعب دوراً قد يكون مباشراً أو غير مباشر في تعريف معالم الذات وتحديد علاقاتها بالعالم الخارجي. ووفقاً لهذا المعنى، تصبح كتابة السير في مراحل تاريخية معينة مؤشراً دالاً لاتجاهات اجتماعية سائدة في هذا الوقت تسعى إلى تشكيل الهويات وتوجيه التطلعات ورسم أسلوب الحياة المرغوب فيه. ثانياً، إن السير بصفة عامة تعتبر من العناصر الأساسية في التأريخ لحقبة زمنية. ثالثاً، أنه قد تم تهميش دور النساء في السجلات التاريخية في معظم مناطق العالم ومن بينها المنطقة العربية. رابعاً، ونتيجة لما تقدم، أصبح هدف إعادة كتابة التاريخ من منظور يأخذ في الاعتبار

مساهمة النساء هدفاً للباحثين والباحثات المهتمين بوضع المرأة في المجتمع وتحولت كتابة واستعادة سير النساء من أهم السبل المطروقة في الكثير من بلدان العالم لاكتشاف إسهامات النساء والتعريف بها وإعادة صياغتها في سياق الإطار العام. وفي هذه المرحلة، اتجه المؤرخون الجدد إلى البحث عن مصادر ليست تقليدية للحصول على معلومات تاريخية وكانت السير من أهم تلك المصادر. خامساً، إن عملية تشكيل التصورات التمثيلية من خلال كتابة سير الحياة هي بمثابة "فعل مقصود يحاول تشكيل الذاكرة الاجتماعية" (انظر سيمون Simon) بالإضافة إلى ذلك، فإن جميع العمليات الاحتفالية التذكيرية أو التي من شأنها التذكير بشخصية ما أو فترة ما أو حدث ما تنطوي على منظومة من القيم أو التقديرات التي "تؤسس لما يجب أن تحتويه المخيلة الاجتماعية". ومن ثم، فإن سير الحياة التي تذكر بشخصية ما أو بمجموعة معينة في المجتمع تصبح مؤشراً هاماً لما يراه هذا المجتمع جديراً بالحفظ، أو بعبارة أدق، لما تراه النخبة المسيطرة في هذا المجتمع جديراً بالحفظ. وبالتالي، فإن كتابة سير شخصيات بعينها من شأنه أن يثير تساؤلات حول اختيار الموضوع وأيضاً حول هدف الكاتبة.

على هذا الأساس، نرى أن هناك حاجة لكتابة سير حياة النساء العربيات المعاصرات منهن والماضيات. نضع أمامنا بعض المحاذير لكي لا نرتكب خطأ التحدث باسم جميع النساء العربيات (من هي المرأة العربية؟) وخطأ افتراض وجود تعريفات واضحة وصريحة لما نعنيه عند الحديث عن المرأة العربية. ويصبح السؤال: كيف نشرع في تشكيل تصورات ثقافية للنساء العربيات دون الانزلاق في فخ التفكير الجوهري essentialist وندعي الحديث باسم المرأة العربية "الحقيقية" أو ندعي استرجاع أو تشكيل تصور ثقافي "أصيل" ولكن مسكوت عنه في الخطاب السائد. يرجع هذا الحذر للسياق السياسي الذي تستخدم فيه مصطلحات مثل الهوية الثقافية أو الخصوصية الثقافية في العالم العربي المعاصر مما يجعلها غاية في الخطورة، قابلة لتأويلات متضادة، حاملة لمعان ولإيحاءات معظمها مكبل للحريات خاصة بالنسبة للمرأة. أما النوع الثاني من المحاذير فيتعلق بالنظرية النسائية للمعرفة. فلقد أدت مجهودات إعادة النظر والتفكير في إنجازات حركة كتابة التاريخ النسائي إلى لفت الانتباه إلى مخاطر التركيز المتزايد على تجارب النساء باعتبارها تعبيراً "حقيقياً" عن هويتهن كنساء. بعبارة أخرى، إن تصنيف "المرأة" كفئة أو كمجموعة واضحة المعالم ومتوافقة المصالح يثير تساؤلات عديدة حول الاختلافات الملحوظة بين النساء والتي تنم عن تباين واختلاف في المصالح والتطلعات ومن ثم يشكك في شرعية التحدث باسم النساء جميعاً.

أما عن التخوّف المعبر عنه في السؤال، فهو تخوّف مشروع ومبني على معرفة بالخبرة التي مرت بها الباحثات النسويات في إطار بحثهن الدؤوب عن اكتشاف والتعريف بإنجازات النساء. فمن المعروف أن هذا العمل أدى إلى إنتاج معرفة ليست بقليلة عن إنجازات النساء، وخرّج اتجاهاً يعظم هذه الإنجازات ويحولها إلى أساطير لمواجهة الأساطير الموجودة عن الرجال. هذه المرحلة من البحث النسوي كانت مهمة في فترة ما وجاءت تلبية لاحتياجات الحركة النسائية في ذلك الوقت وهي احتياجات التأكيد على دور هام ومؤثر للنساء في التاريخ على نسق أدوار الرجال الهامة والمؤثرة. بعد هذا، دخل البحث النسوي مرحلة أخرى وهي مرحلة تفكيك الافتراضات السائدة "الرجولية" عما هو "هام ومؤثر". ومن هذا المنطلق بدأ اتجاه يفكك هذه الصفات القيمية وبدأت محاولات إعادة تعريف "الهام". على هذا

الأساس، بدأ البحث عن النساء "العاديات" أو النساء اللاتي لم يشاركن مثلاً في الساحة السياسية أو في العمل الاجتماعي العام والظاهر للجميع، وبالطبع نتساءل مرة أخرى عن تعريف المرأة "العادية".

أتفق معكِ على أهمية تفادي الصورة الرومانسية للنساء في التاريخ، والعمل على تفكيك مفهوم الأسطورة وبيان مصدرها وأسباب قوتها. أشير هنا إلى ندوة نظمها "ملتقى المرأة والذاكرة" في أكتوبر ١٩٩٨ لإحياء ذكري ملك حفني ناصف، ألقيت فيها أوراق تقدم وجهات نظر متعددة عن دور ملك وعلاقتها بمعاصريها وعصرها. حاولنا أن نتعامل مع الموضوع من منطلق نقدي وعبر التخصصات وأرجو أن نكون قد وفقنا.

داليا الحمامصي: قام "ملتقى المرأة والذاكرة" بإعداد ورشة عمل لإعادة كتابة الحكايات الشعبية ـ التي تقدم تصوراً تقليدياً عن المرأة ـ من وجهة نظر أكثر إنسانية وموضوعية. فكيف ينوي الملتقى التعامل مع هذه المادة؟ وهل يمكن الاستفادة منها في محاولة لتغيير وجهة نظر المجتمع وأفكاره الخاطئة، خاصة الأجيال الجديدة التي تشكل أجهزة الإعلام وطرق التربية المختلفة وعيها وترسخ لديها مفاهيم معينة عن دور المرأة والرجل؟

هدى الصدة: تشرف على هذا المشروع كما سبق وأن ذكرت هالة كمال وتشترك فيه جميع عضوات "ملتقى المرأة والذاكرة". وينطلق المشروع من فكرة نقد وتحليل الحكايات الشعبية التي عادة ما تكرس تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة الذي يؤدي إلى التمييز ضد النساء والتقليل من إمكانية تحسين وضعهن في المجتمع. ويعتمد كثير من الحكايات على التنميط أو على تكريس نماذج نمطية عن الرجال والنساء، فالرجل دائماً قوي وماهر وواسع الحيلة والمرأة جميلة وضعيفة وتنتظر فارس الأحلام لينقذها من مأزق أو عدو يتربص بها. والمشروع يعتمد على عقد ورشات عمل يشترك فيها عدد صغير من الباحثات والمبدعات، يتم فيها قراءة بعض النصوص المختارة ثم تحليلها ونقدها بالتركيز على النماذج النمطية، وتسلسل الأحداث وصفات البطل والبطلة واللغة المستخدمة. وبعد الانتهاء من مناقشة القصص، تقوم كل مشاركة بإعادة كتابة القصة ذاتها من وجهة نظرها أو من وجهة نظر تحاول أن تقدم صورة للمرأة والرجل تبتعد بعض الشيء عن التنميط السائد لهما في المجتمع كما تعبر عنه الحكايات.

نتعامل مع المادة التي تخرج من هذه الورشات على أنها تجارب أولية في الكتابة والتعامل مع القصص. نولي هذا المشروع اهتماماً خاصاً بسبب إمكانيات وصوله لعدد كبير من الناس فالقصص لا تخاطب الباحثات والباحثين بل تخاطب الناس والشباب والشابات. إلى جانب هذا، فالقصص الشعبية تأسر المستمعين وتعمل على مستويات كثيرة من الوعي، فالحكايات التي نسمعها منذ الصغر توجه حياتنا وتؤثر علينا بطرق مختلفة.

من منطلق شخصي، اتحمس لهذه الحكايات التي قد يجيء اليوم الذي أقرأها لابنتي ولا أضطر إلى الارتجال السريع لتخفيف حدة التمييز ضد النساء فيها، أو أغير في مسار الحدوتة لكي تتحول الشخصية النسائية في الحدوتة إلى شخصية شجاعة وذكية ولا تنتظر الخلاص على يد البطل الأسطوري بل تساهم في إنقاذ نفسها والبطل والمجتمع.

فريال غزول: بالإضافة إلى "ملتقى المرأة والذاكرة" فأنت تشاركين مع الأديبة سلوى بكر برئاسة تحرير مجلة متميزة وطليعية في مدار المرأة. كيف نشأت هذه المجلة وكيف تخططون لها وما الملفات التي ركزتم عليها؟ وما محاوركم المستقبلية؟

هدى الصدة: عندما أتحدث عن **هاجر** أميل إلى نقد الذات والتركيز على الأخطاء التي كان من الممكن تفاديها. إلى أن قالت لي صديقة عزيزة "لا أدري كيف لا تكونين أكثر فخراً بمجلة **هاجر**؟" أستمد شجاعتي من هذا السؤال وأعترف أني في حقيقة الأمر فخورة جداً بمجلة **هاجر** وأتشرف بالانتساب إليها. في البداية، كان التحدي الرئيسي يدور حول إيجاد منبر ثقافي جاد يتعامل مع قضايا المرأة من زوايا عبر التخصصات ومن منطلق تعدد الرؤى والتوجهات الفكرية والسياسية. توجهنا، سلوى وأنا، إلى الباحثين والباحثات، والمبدعين والمبدعات ودعوناهم للمشاركة معنا بالمقالات والأبحاث والأعمال الإبداعية. أولينا اهتمامنا بتنوع التخصصات وتعدد الرؤى ونشرنا آراءً نختلف معها، وأخرى نتفق معها. قوبلنا في البداية بالترحيب والاهتمام من قبل البعض، وبالاستهزاء والشك من قبل آخرين. استغرق الإعداد للكتاب الأول سنتين. كنا نطمح في الوصول إلى المتخصصين وإلى جمهور واسع من القراء غير المتخصصين. ومن ثم، نشرنا أبحاثاً متخصصة جداً، وأخرى أقرب إلى المقالات القصيرة المنشورة في المجلات. نشرنا أيضاً قصصاً لكاتبات ومراجعات لكتب هامة تتناول جانباً من موضوع يخص قضية المرأة. تحمس للفكرة زميلات وزملاء ودعموها وساعدونا باعتبارهم مستشارين للتحرير. عندما صدر أول كتاب من **هاجر**، تحمس لها باحثات وباحثون لم نكن نعرفهم وانضموا إلينا وساهموا معنا في الأعداد اللاحقة. حاولنا، ولا أجزم أننا نجحنا تماماً، في أن تكون **هاجر** منبراً مفتوحاً للتعبير الجاد الحر. في البداية كنا ننطلق من محور محدد ثم نقبل إسهامات متنوعة تقدم لنا للنشر. العدد الأخير (٥ ـ ٦) تناول قضية التعليم عبر تخصصات متنوعة. هناك موضوعات كثيرة مطروحة ونعمل عليها.

في العدد الثاني تحدثت في الافتتاحية عن أهداف أو طموحات **هاجر**، وأنه من الممكن تلخيصها في جملة واحدة هي القراءة والكتابة من وجهة نظر المرأة، وحاولت شرح ما عنيته بتلك العبارة، أورد هنا فقرة مما كتبت: أعني "قراءة العالم والحياة والحضارة والمجتمع من وجهة نظر المرأة ثم اتخاذ موقف مبني على تلك القراءة، أي الكتابة، بمعناها الرمزي، أي كسر جدار الصمت الذي يحيط عادة بالمرأة وعالمها، والخروج إلى العالم الخارجي لأداء دور حيوي وفعال في تصحيح الأوضاع، ومن ثم في تغيير مجرى التاريخ والمجتمع. إن القراءة تنم عن فهم وتنقيب وتفكّر، تعني تحدي المفاهيم السائدة، إنها القراءة الإيجابية التي يتحرر فيها القارئ من دوره السلبي في التلقي ليصبح مشاركاً فعالاً في عملية المعرفة. هذا النوع من القراءة يتحدي المسلّمات وينقب عن الأسباب ولا يكتفي بأنصاف الحلول. إنها القراءة التي تؤدي بالضرورة إلى الكتابة أو الفعل الإيجابي الذي يساهم في تغيير الواقع إلى الأفضل" ("مقدمة: القراءة والكتابة من وجهة نظر المرأة،" **هاجر** ٢، ص ١٩).

عن التحديات التي تواجهنا في المستقبل، فنحن في **هاجر** نمر بمرحلة انتقالية. فبعد إصدار أربعة أعداد من سلسلة الكتب بشق الأنفس، إن جاز التعبير، نتوقف كمسئولات عن التحرير لتقييم التجربة ومحاولة تجنب الأخطاء. فمن الصفات المميزة لـ **هاجر** أنها خرجت من مبادرة حرة ومستقلة تماماً عن أي جهة أو هيئة أو مؤسسة، وكان العمل فيها يتصف بقدر

عالٍ من المرونة. كان لعدم وجود هيكل تنظيمي مزاياه، لكن كانت له عيوبه أيضاً، من أهمها شعور دائم بعدم الاستقرار وتخوفات من عدم القدرة على الاستمرار أو الوفاء بالوعود، وكم لا بأس به من الأخطاء. نعترف بهذه المشاكل ونحاول مواجهتها، وكما قلت نمر الآن بمرحلة في رأيي أنها مرحلة حاسمة لتقييم ما فات والتخطيط للمستقبل على أسس صلبة تضمن الاستمرارية وجودة المستوى وتحقق الأهداف التي نطمح إليها.

ثبت المراجع الأجنبية

Ahmed, Ahjaz. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory.'" *Social Text* 17. Fall, 1987. 3-25. A Reply to Frederic Jameson's "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism." *Social Text* 15. Fall, 1986. 65-88.

Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*. Princeton & New Jersey: Princeton UP. 1993. 6, 120.

Lerner, Gerda. "Priorities and Challenges in Women's History Research." *Perspectives: Newsletter of the American Association*. April, 1988. 17-20.

Simon, Roger. "Forms of Imagery in the Production of Popular Memories and the Pedagogy of Counter-Commemoration." *Between Borders:Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*. Eds. Henry Giroux and Peter Maclaren. New York and London: Routledge, 1994. 130.

ملخصات المقالات

(أبجدياً حسب الاسم الأخير)

بين الخطاب الطائفي وخطاب النهضة

نصر حامد أبو زيد

(ترجمة وتقديم منى ميخائيل)

عُرف نصر حامد أبو زيد، أستاذ الأدب العربي بجامعة القاهرة، في الساحة الدولية عندما بدأت مجموعة من المحامين الإسلاميين رفع دعوى، مدعين أن كتابات أبو زيد (من وجهة نظرهم) تثبت أنه "مرتد"، وبالتالي فلابد أن يطلق زوجته لعدم شرعية زواجه من امرأة مسلمة. في أغسطس سنة ١٩٩٦، أيدت محكمة النقض، المحكمة الأعلى للاستئنافات، هذا القرار، ومنذ ذلك الحين يعيش الزوجان في هولندا في نفي مفروض ذاتياً.

والمنطلق الأساسي في كتابات أبو زيد هو أن النصوص الدينية لابد أن تُفَسَّر في سياقها الأصلي. ويقول، بالإضافة إلى ذلك، إن إطارات تفسيرية اقتصادية واجتماعية أخرى لابد أن تُستَخدَم لفهم أكثر لهذه النصوص، أي فهم المعنى الأعمق للنصوص الذي يضيء الموقف الإسلامي من المتغيرات، مميزاً بين التفسير والنص باعتبار دوال التفسير تعبر عن سياق تاريخي واجتماعي بينما مدلولات النص تصلح لكل زمان ومكان. كما يتناول أبو زيد في كتاباته عدداً من المواضيع المحورية في الفكر الإسلامي. ويعيد تقييم دور الدين في الحياة المعاصرة مؤكداً على حقوق المرأة في النص الديني المرجعي.

وعلى الرغم من انشغال الإعلام العالمي بما عرف بقضية "نصر حامد أبو زيد وابتهال يونس" لم تترجم أعماله ليُعرف مباشرة. تعكف هذه الترجمة على تقديم فصل من كتاب أبو زيد بعنوان **المرأة في خطاب الأزمة** وفيه استرجاع لخطاب النهضة ومركزيته في قضية المرأة. وهو يفكك مفاهيم "الطائفية" بصفاء ويبين العلاقة الوطيدة بين ما يسمى بـ "الفتنة الطائفية" وقضية المرأة بطريقة منطقية. يرجع إلى أحوال العالم المعاصر حيث تنتشر الفتنة الطائفية – مثل ما يحدث في البوسنة والهرسك والهجوم القاسي على السكان المسلمين في أوروبا – وبذلك يشرح السياق التاريخي الذي تجري فيه مثل هذه الفظائع.

يتناول أبو زيد في عمله الهجوم النظامي الذي شُن على خطاب النهضة. وفي مقدمة وأربعة فصول يقوم أبو زيد بتحليل يتناول البعد الأنثروبولوجي والهوية المجروحة والخطاب التشريعي.

في فصل "بين الخطاب الطائفي وخطاب النهضة" المترجم، يحلل نصر أبو زيد تحديداً مجادلات الخطاب الإسلامي المعاصر ومواقفها تجاه اتحاد النهضة الدولي وقضية المرأة، ويقدم قراءة جديدة لقاسم أمين بالإضافة إلى المفكر التونسي الطاهر حداد. ويبين كيف أن طريقة التفكير الجديدة في هذا القرن – التي نتجت عن خطاب النهضة – تواجه خطراً عظيماً، وهو الاختناق في مناخ مقاومة التعقلية.

قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص

نصر حامد أبو زيد

يرى الباحث أنه لا يمكن فصل قضية المرأة عن بنية مجتمعها، وبما أن الدين يشكل مرجعية شرعية وقانونية وأخلاقية وروحية في المجتمعات العربية الإسلامية، فهو يدخل بشكل فعّال في إطار معالجة قضيتها. كما يرى الباحث أن الهزائم العربية المتواترة قد أثارت من جديد طرح أسئلة الهوية والتراث. وقد ساهمت الإمبريالية واستبداد القطب الواحد بترسيخ معايير مزدوجة تحاصر بها شعوب العالم الثالث وتقدم الإسلام مشوها باعتباره عدوا للإنسانية والعدالة الجنوسية. كرست الهزائم من الداخل والضغوط من الخارج الخطاب السلطوي الذي يستبعد ويهمش وفيه يكون القهر مضاعفا على المرأة. ويتحول هذا الشعور بقهر الآخر إلى تحد والتفاف حول ممثلي الخطاب الإسلامي الذين يهاجمون الغرب الإمبريالي من جهة، ومن جهة أخرى يرتد هذا القهر على الذات فيتسم بنزعة طائفية وعرقية عوضا عن منازلة الخصم الحقيقي.

يقوم الباحث باستبطان دلالة الأسئلة الجديدة التي تطرح حول المرأة ومكانتها ودورها والأحكام التعسفية التي تصدر بخصوصها في العالم الإسلامي عامة ومصر خاصة، مميزا بين التقاليد المتوارثة والشريعة الإسلامية، ومقدما أمثلة يلتبس فيها التراث بالدين. ويوضح الباحث الفرق بين الفقه والدين في مصطلح الشريعة، وذلك بالرجوع إلى مادة "شرع" في القرآن وإلى مقاصد القرآن الكلية، ليجد أنه في التطبيق العملي يصبح الفقيه أو المفتي وأقواله مرجعا وفي كل أمر، وبذلك ينحصر النقاش في دائرة "التأويل" و"التأويل المضاد"، دون الأخذ بنظر الاعتبار السياق في كل مستوياته. وتوظّف وكالات الأنباء الغربية الفتاوي التي ترفض عمل النساء وخروجها من بيتها في إطار حملة تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي.

ويقدم الباحث في المقابل آراء مفكرين إسلاميين دعوا إلى مشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية وأكدوا على حقوق النساء في الإسلام. ويدعو الباحث إلى منهج للقراءة السياقية للنصوص يَنْبُع من مناهج علم "أصول الفقه" من

جهة، ويتواصل مع جهود رواد النهضة (محمد عبده وأمين الخولي) من جهة أخرى، لإنصاف المرأة. ويعتمد الباحث على علم "أسباب النزول" مميزا بين المعنى والمغزى، ويرى أهمية أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا مثل ارتباط النتيجة بالسبب، وألا يكون المغزى تعبيراً عن هوى المفسِّر.

يأخذ الباحث بنظر الاعتبار سياق ترتيب النزول وسياق السرد ومستوى التركيب اللغوي. كما أنه يميز بين السياق السجالي والوصفي في الآيات المرتبطة بالمرأة تحديداً، ويتوصل إلى أن تفضيل الرجال على النساء ليس تشريعا وإنما وصفُ لحالة، وأن هناك ما يعزز المساواة ويوثقها بين الرجل والمرأة في الإسلام. ثم يفصِّل الباحث ذلك بالرجوع إلى مفاهيم الزواج والطلاق والميراث والحجاب والعورة، شارحا لها في سياقها، ومستشهدا بما جاء به محمد عبده ومفنّدا لأقوال البعض التي تدعو لدونية المرأة في تراتبها مع الرجل، ومتوصلا إلى مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام. ويرى الباحث أن في هذا المنهج السياقي طرحا أصدق وأقرب للقرآن والسنة من الانتقاء أي إبراز النصوص التي تخدم غرض المؤول بوصفها "الأصل" وتأويل النصوص التي تخالف غرضه وتخدم غرض الخصم تأويلا يسلبها الدلالة غير المرغوب فيها.

وعبر هذه الدراسة يقوم الباحث بشرح الظروف الدولية والقومية التي تناهض الحوار والفكر وتؤدي بدورها إلى تأويلات وإسقاطات تحرم المرأة من ممارسة دورها الإنساني بالكامل، كما أنه يقوم بعرض منهج لقراءة النصوص يسمح بالوصول إلى المعنى الأعمق حول قضايا تمس المرأة في القرآن والسنة.

طرح نسوي لمفهوم البيت في حكاية زهرة وصاحب البيت

شيرين أبو النجا

يقدم هذا البحث قراءة لخطاب المنزل في روايتين أدبيتين: **حكاية زهرة** للكاتبة اللبنانية حنان الشيخ و**صاحب البيت** للكاتبة المصرية لطيفة الزيات. لقد أرست المنظومة المعرفية الذكورية قواعد واضحة حددت أماكن تواجد النساء والمساحة الخاصة بهن: المنزل. وهي منظومة تربط المنزل بسلسلة من التداعيات والمفاهيم التي تتمحور حولها حياة المرأة أو بمعنى أدق هي المفاهيم التي تشكل هوية المرأة: رعاية الأبناء، شرف البنات، عمل غير مدفوع الأجر، طاعة الزوج، وأخيراً الإنكار المطلق لتفرد الذات الأنثوية. بذلك يصبح المنزل شرنقة منعزلة داخل حدوده الهندسية أما خارجه فتتشكل السياسات ويتم صنع القرار. وعندما يُقال إن المرأة مكانها المنزل فالمقصود هو إقصاؤها عن مساحة كبيرة تتشكل فيها الرؤى ويصنع فيها القرار، أي مساحة القوة. عندما فُرضت هذه المنظومة على زهرة وسامية غرقتا في بحر من التساؤلات المعرفية. وفي لحظة اشتداد الأزمة أفضت هذه التساؤلات إلى

التحام الخاص بالعام ليصبحا كلاً متناسقاً متناغماً. لم تتصالح الذات الأنثوية مع نفسها إلا عندما استوعبت العام وذابت فيه لتعيد تشكيل الخاص على ضوئه: الحرب في **حكاية زهرة** وصاحب البيت في حكاية سامية. إن النهايات تؤكد أن المنزل ليس إلا جزءاً من كل أكبر، هو جزء يؤثر في الكل ويتأثر به. وهو المكان الأول الذي تتشكل فيه علاقات القوى على كل المستويات مما يجعل مسألة الفصل بين الخاص والعام مستحيلة: الخاص هو الذي يرسم صورة المرأة ومكانها في العام أو يمهد لطردها منه.

التأويلات الشعرية للاغتصاب الأسطوري

سعد عبد الرحمن البازعي

يتناول هذا البحث الكيفية التي يتناول بها ثلاثة شعراء أسطورة واحدة هي أسطورة ليدا اليونانية وما تعرضت له من اغتصاب على يد الإله زوس. وتركز المقالة على اختلاف الشعراء الثلاثة، وهم: الألماني ريلكه والإيرلندي ييتس والعربي السوري عمر أبوريشة، في تناولهم لتلك الأسطورة على نحو يعكس اختلاف المهاد الثقافي لكل منهم، وذلك على المستويات الشعرية والفلسفية والثقافية. هذه الاختلافات لم تكن لتظهر بنفس القدر من الجلاء لولا وجود الشاعر العربي بين شاعرين غربيين. فمن خلال المقارنة يتضح أن بين ريلكه وييتس قضايا فلسفية وثقافية مشتركة وغائبة في الوقت نفسه عن تناول الشاعر العربي. كما أن وجه الشبه المتمثل باستخدام الأسطورة نفسها والشكل الشعري نفسه، وهو السوناتا، من قبل الشعراء الثلاثة هو مما يعمق الإحساس بالاختلاف بين الشاعر العربي ونظيريه الغربيين. ففي الوقت الذي ينشغل فيه الشاعران الغربيان بقضايا فلسفية وثقافية متصلة بالمحتوى الجنسي للأسطورة وتعكس سمات ومتغيرات تاريخية في الثقافة الغربية، نجد الشاعر العربي يطرح أسطورة ليدا من منظور إنساني عام ذي منحى رومانسي من زاوية شعرية تعكس متغيرات الثقافة العربية والحركة الشعرية في أواسط القرن العشرين.

تأنيث المذكر وتذكير المؤنث:
دراسة في الخطاب الأدبي القديم

محمد بريري

تفترض هذه الدراسة أنه على الرغم مما يبدو واضحاً في التراث العربي القديم، على مستوى التنظير اللغوي وعلى مستوى الخطاب الأدبي الدعائي، من ترسيخ للثنائية الضدية بين الذكورة والأنوثة، وما يستتبعه ذلك من تحيز، على الرغم من ذلك كله فإن الأمر لم يخلُ

من نصوص مثّلت ما يمكن أن نعدّه تحدّيا أو مناهضة لتلك الثنائية، إذ توحي بعض الموضوعات الشعرية ذات الطابع الرمزي بإمكان أن يمثل بعض الكائنات المؤنثة قيماً إيجابية تتصل عادة بعالم الذكور. من أوضح الأمثلة على ذلك ما يوحي به الوجود الشعري للناقة في الخطاب الأدبي القديم من إحساس واضح بالبطولة، وما تنطوي عليه هذه الناقة من قدرة خارقة على تخطي المصاعب والعقبات، مع ما يصحب ذلك من مكابدة نبيلة.

ومن جهة أخرى فإن بعض النصوص عمدت إلى تقويض الثنائية الضدية بين الذكر والأنثى حين أنّثت ما يفترض أنه مذكّر وذكّرت ما يفترض أنه مؤنث. ظهر هذا بوضوح لافت للنظر في قصيدة مشهورة للشنفرى حين مدح تأبّط شراً مشبهًا إياه بأمٍّ، متحدثا عنه بالتالي بصيغة المؤنث. وقد لفت صنيع الشنفرى انتباه الشرّاح القدماء فعلّقوا عليه تعليقات تنبيء عن إحساسهم بالانحراف الشديد الذي فعله الشنفرى حين أنّث الصعلكة بقدر ما صعلك الأنوثة.

أما أبو نواس وأضرابه من الشعراء الذين توفروا على موضوع الغزل بالمذكر فقد ظهرت في شعرهم صور متنوعة من تأنيث المذكر وتذكير المؤنث، وهو ما تعدّه هذه الدراسة تقويضا شعريا للثنائية الضدّية بين المذكر والمؤنث. كما تشير الدراسة أيضا إلى أن صنيع أبي نواس هذا يتصل باتجاه عام عنده إلى تقويض الثنائيات الضدية التي تقوم عليها بنية التعصب بأشكالها المختلفة.

وفي مجال الكتابة النثرية فإن كاتبا مثل الجاحظ يُضمن بعض رسائله مرويات شفوية تتناص مع أبي نواس من حيث نزوعها إلى تقويض ثنائية المذكر والمؤنث. يضاف إلى ذلك أن بعض هذه المرويات الشفوية ذات الطابع السردي تنطوي على سخرية من فكرة فحولة الذكر حين تتوالى القصص الشفوية التي تبرز التفوق الجسدي الأنثوي، وكأن هذه المرويات الشفوية تسعى إلى تفكيك فكرة الفحولة الذكورية وإقامة نوع من التوازن بين الوجود الجسدي لكل من الذكر والأنثى.

وقد قدّم الجاحظ لهذه المرويات الشفوية بمقدّمة يطعن فيها على من يجعلون الكلام عن الجسد من المحرّمات بدعوى الورع، وهو فيما يذهب ورع كاذب ينطوي على نفاق ومزايدة. وقد استدلّ الجاحظ في دعم وجهة نظره بأقوال وافعالٍ أثرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته. ولم يكن غريباً أن يهاجم الجاحظ التوسع في المحرّمات في هذا السياق لأن مناوشة ثنائية الذكر بالأنثى هي نفسها من محرّمات الثقافة التقليدية التي عمدت مرويات الجاحظ إلى تحدّيها.

جنسنة التاريخ: أوروبا والشرق الأوسط

ديفيد بلانكس

يطرح الباحث في هذا المقال البحثي التاريخي فكرة أن المورخين الذين يكتبون عن المرأة والجنوسة في فترة ما قبل الحداثة في أوروبا يمكن أن يستفيدوا من مراجعة أبحاث مماثلة يقوم بها زملاء لهم يكتبون في نفس الموضوع في الشرق الأوسط. ولأن تاريخ المرأة والجنوسة يرتبط ارتباطا وثيقا بالسجال السياسي المعاصر في تركيا وإيران والعالم العربي، فإن الانخراط في الأنشطة العملية يغذي الحقل الأكاديمي، والأكاديميا يتم صقلها من خلال ذلك الانخراط، بطرق يمكن أن لا تكون واضحة لأول وهلة بالنسبة لأولئك الذين يكتبون عن الغرب في فترة العصور الوسطى والحداثة المبكرة. وفي الشرق الأوسط، فإن الأبحاث التي تُنشر عن تاريخ المرأة والخطاب الجنوسي تقدم لجماعات الدعوة النسائية الأطروحات التي يحتجن لدحضها، بالإضافة إلى الخرافات والتصورات الخاطئة عن النساء والتي تمنعهن من الانخراط في الحياة العامة. إن التاريخ النسوي الذي يربط أسس الأفكار حول المرأة بالجذور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يتحدى تلك الخرافات الذكورية، وبالتالي فإن التعرف الأوضح على هذه الصلة التي تنشأ في الوقت الحالي يمكن أن تساعد الخبراء الأوروبيين في الإجابة عن بعض الأسئلة المنهجية المطروحة من قبل النظرية النقدية لما بعد الحداثة. ويقوم الباحث بتحديد الاتجاهات الرئيسية في حقل التأريخ لموضوع المرأة في الشرق الأوسط بالإضافة إلى تقديم ببليوجرافيا بأحدث الأبحاث في هذا المجال.

وفي نفس الوقت، فأولئك الذين يقومون بالبحث في موضوع المرأة الشرق أوسطية في فترة ما قبل الحداثة يمكن أن يستفيدوا من تجربة نظرائهم الغربيين إلى الدرجة التي تجعلهم يتابعون الكثير من القضايا التي تواجههم - بما في ذلك القضايا المؤسسية والنظرية - لأنه تم طرحها فيما يتعلق بتاريخ المرأة والجنوسة في الغرب. فالكثير من القضايا مثل التصورات الخاطئة عن مسألة المرأة، غياب تواجد المجموعات النسائية القوية والمؤثرة، تهميش المرأة في الحقل الأكاديمي، التحيزات السياسية والثقافية، ونقص الموارد فيما يتعلق بالمواد البحثية وإمكانيات البحث وبرامج الجنوسة - كلها مواضيع قد تم تناولها في الغرب بالكثير من الطرق الخلاقة والفعالة. بالإضافة إلى ذلك، فإن القضايا المنهجية والنظرية التي يتم طرحها الآن بواسطة المؤرخين في فترة العصور الوسطى والحداثة المبكرة في أوروبا يمكن أن تقدم للباحثين في المجالات الأخرى أسئلة معرفية جديدة ووسائل بحثية حديثة وخاصة من خلال تحليل المراجع الأرشيفية غير التقليدية. وهكذا، فإن هذا المقال يتابع تاريخ جنسنة التاريخ الأوروبي من أجل تقديم بعض الأمثلة المتوازية والتي يمكن أن تشير إلى بعض الحلول كطريقة للتحليل المقارن للقاء الثقافات.

بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)

(ترجمة أنتوني كالدربانك)

تركز الباحثة المتميزة في هذه المقالة على مصر بحكم سبقها في حركة تحرير المرأة في العالم الإسلامي الحديث. وترى في الحركة ثلاثة أجيال للمرأة الجديدة: جيل الرائدات (عائشة التيمورية ومي زيادة وملك حفني ناصف ونبوية موسى وهدى شعراوي)، ثم جيل الطليعة المتمثل في بناتهن، وأخيراً جيل حفيداتهن بنات اليوم.

وتحدد بنت الشاطئ نسبتها إلى جيل الطليعة حيث عبرت مع مثيلاتها من أسوار الحريم إلى آفاق الحياة العامة، وهو الجيل الذي خاض ثلاث معارك متداخلة: السفور، والتعليم، والخروج والعمل. وتستغرب بنت الشاطئ كيف تنطلق اليوم أصوات تردد ما كان يقال في عصر الحريم وتجادل في قيادة المرأة لسيارتها مع أن جيل الطليعة من النساء قاد الطائرات.

وتعزو بنت الشاطئ تخلف المرأة في العالم الإسلامي إلى الأمية والتغاضي عن إنجازات المرأة في المجال الثقافي. كما أنها ترى أن بعض المدارس الأجنبية الخاصة التي أنشئت في مصر والتي تخرّجت منها طلائع المتعلمات، قد ساهمت إلى حد ما في تغريب المرأة عن ثقافتها فانحرف بعضهن عن المسار القومي والإسلامي. وهذا بدوره أدى إلى التباس المحافظة بالرجعية والأصالة بالجمود، فاختلت الموازين مما جعل البعض يتمرد ويطالب بتحرير المرأة من الأعراف والتقاليد الموروثة؛ وبالمقابل ظهرت جبهة تضيق بما يُعرف بحقوق النساء.

وتؤكد بنت الشاطئ أهمية أن توضع الأمهات والفلاحات والبدويات في خانة العاملات عند الإحصاء، وأن تأخذ الأمومة حظها من التقدير، فلا يصح تجاهل دور الأم في العائلة والمجتمع. ثم تتناول بنت الشاطئ نماذج من أمهات الأنبياء، وتؤكد على أن القرآن أعفى الناس من الاستقبال البغيض لمولد الأنثى، وترى أنه لا بد من رد الاعتبار إلى مكانة المرأة في التاريخ الديني. وتختتم بالقول إن الإسلام الذي حمى المرأة من الوأد والقتل، حماها أيضاً من الوأد المعنوي والعاطفي، فجعل رضى المرأة شرطاً لصحة عقد الزواج.

المرأة والصحة هنا وهناك: شهادة طبيبة

جيهان البيومي

إن أي فرد إذا ما كان مهتما بقضايا صحة المرأة فيجب أن يستخدم بالضرورة منظوراً بيولوجياً-نفسياً-اجتماعياً حتى يستطيع فهم مدى التعقيد فيما يتعلق بالمرض وما يعني هذا بالنسبة للمرأة. فالمسألة ليست بالسهولة التي تقتضي مجرد تعريف المرض وتناول الدواء للشفاء منه. فبالرجوع إلى تجربتها الذاتية كامرأة عربية-أمريكية، تبرهن الكاتبة على أن الصحة تعني أكثر من كونها مجرد مسألة طبية باردة ومعزولة. فهي بالنسبة للمرأة تعني الوثوق في أن شكواها وهمومها سوف تؤخذ بجدية. كما تعني أيضا الوعي بالضغوط الاجتماعية المتداخلة والتي تثبط أكثر من أن تشجع تقدم الصحة العامة. ومن خلال أمثلة مثل استخدام التبغ، العنف المحلي، السرطان والإيدز، تختبر هذه المقالة الحواجز الكثيرة التي يجب أن تتجاوزها المرأة من أجل تحقيق حالة صحية جيدة. أحيانا تكون الخرافات التي تضطر المرأة للتعامل معها هي نفسها التي تؤمن بها من داخلها. وهذا يظهر بوضوح عندما تختبر النساء مخاطر إصابتهن بأمراض معينة مثل سرطان الرئة أو أمراض القلب. وعلى الرغم من أن النساء يواجهن العديد من التحيزات الاجتماعية، إلا أن هناك عوامل أخرى مثل السن، الطبقة الاجتماعية، العِرق والحالة التعليمية التي تؤثر على نوع العناية الصحية التي يتلقاها أي فرد، بغض النظر عن الجنوسة. إن هناك نظاماً يجب أن يصمم بحيث يتحتم من خلاله وصول الرعاية الصحية لكافة الأفراد، سواء كانوا رجالاً أم نساءً، وذلك من أجل تحقيق اتجاه أكثر شمولا وترابطا للعناية الأفضل بجميع المرضى.

المرأة العربية في مواجهة العصر: أفق ورؤية

سلمى الخضراء الجيوسي

في هذه الكلمة تقدم الكاتبة الفلسطينية المرموقة وغزيرة الإنتاج تصوراً لدور المرأة في هذا العصر الصعب وهذه مقتطفات منها:

* تقف المرأة العربية في مواجهة العصر قويةً واثقةً قادرةً. وإني أشعر بأني أواجه القرن الواحد والعشرين دون قلق على مستقبلها، فالعالم كما أحس به، قد بدأ يدور دورته الجديدة لترجح كفة المرأة العربية في ميزان القوى البشرية التي ستدخل إلى القرن القادم.

* لعل أهم شيء نتلقفه من هذا القرن المشحون بالسموم والعذاب هو وجه المرأة العربية التي اكتشفت نفسها، فهي الثمرة الناضجة التي أنجزها هذا القرن. إنها الوعد الذي

أرجو أن لا يخيب، والعهد الذي لا رجعة عنه، فالمعرفة التي أتيحت لها لا يمكن أن تنقلب إلى جهل، ولا شيء يستطيع أن يأخذ منها ما اكتشفته هي في نفسها: المقدرة والذكاء والثقة والجد والصبر وحب العمل المنوع المثمر.

* غير أن أمامها جهداً كبيراً وصراعاً حقيقياً، ولكن أمامها في الوقت نفسه الفرصة الكبرى لكي تحقق النهضة الجوهرية التي بدأها الرجل العربي في القرن التاسع عشر، من دونها. ليس هَيناً ما قام به الرجل العربي من جهد متواصل، وما قدمه من فكر جريء، وما خاضه من صراع نحو تحقيق وضع عربي منسجم مع ما وصل إليه العالم من رقي وتماسك ووحدة وقوة ومعرفة. لقد قدم الرجل العربي، لا سيما في هذا القرن، تضحيات كبيرة، وعُذِّب ونُفي وسُجن وقُتل في سبيل الوصول بالأمة العربية إلى مشارف الحياة النبيلة الي تستحقها، إلا أنه خُذل في صراعه هذا لعدة أسباب، أحدها، ولعل أهمها، هو أنه خاض المعركة وحده بمعزل عن المرأة العربية، أي بمعزل عن نصف المجتمع.

* والحق أن المرأة قد حملت عبئاً هائلاً عن الإنسانية عبر القرون، ووهبتها ليس فقط جهداً متواصلاً شبِّهه بعضهم بصخرة سيزيف لأنه لا يكاد ينتهي حتى يتجدد، بل أعطتها أيضاً مواهبها المضاعة وعبقريتها المكبوحة وإبداعاً كثيراً لم تكتشفه قط في نفسها في الفكر والفن والعلوم.

* غير أن ضوءاً جديداً شع في كل مكان من العالم العربي يعد بأن يصحح هذا الوضع. إنه ينبع من حركة المرأة العربية الحديثة وشوقها العميق إلى العلم والمعرفة والعمل الخلاق، من نشاطها الوافر الذي لم تستنفده مناورات السياسة المتقلبة، من براءة خلفيتها ونصاعة تاريخها المليء بالصبر والعطاء.

* وستظل المرأة العربية كما أشعر حارسة الهيكل المنزلي، ففي تركيب الحضارة العربية نوع من كيمياء المودة والمحبة والأمومة مما سيحافظ على توازن الحياة. وعندما تدخل الحياة العامة، فإن المرأة العربية ستحمل هذه القدرة إليها. إنها قادرة على أن تؤكد وجودها في هذا العالم وأن تحقق بجدها وجهدها واهتمامها بالمستقبل الذي هو مستقبل أبنائها ومستقبل العالم، تستطيع أن تحقق شيئاً غير قليل من التوازن والمسئولية اللذين ورثتهما عن ماضيها الطويل.

* لعل أهم ما حدث للمرأة في العالم هو أنها تخلّصت أو أصبحت قادرة على أن تتخلص من العبء البيولوجي الذي حكم عليها باستمرارية الحمل والميلاد ـ هذا حررها لكي تفجر بقية إمكاناتها. وساعد في ذلك أن باب العلم أصبح مفتوحاً لها في كل مكان في العالم. ومن تراكم الظلم والإهانة والتحقير والتهميش والاستغلال والاستعباد، تفجرت في العالم ثورة اجتماعية هائلة لعلها أكبر الثورات الاجتماعية في تاريخ الإنسانية ـ كانت ثورة أقل ضجة من الثورات الأخرى وأبطأ مسيرةً، وكانت ضحاياها أقل عدداً ـ ولكنها هي الثورة الشاملة التي غيرت ديموغرافية العالم وقلبت توازنه ومفاهيمه.

* وأظن أن الخطاب التحرري من الآن فصاعداً يجب أن ينتظم المرأة والرجل معاً، والرجل أكثر من المرأة. فإن خسارة المكاسب القديمة التي كان يكسبها، ومتعة السيادة على المرأة التي كانت ترضي أنانيته، سيعقّد بعض الرجال، غير أن كل مكاسب الحياة لا تتم إلا

بخسارة ما.

* لقد كان خوف الرجل من بروز المرأة كشريك مماثل في الساحة التي احتكرها تاريخياً خوفاً حقيقياً استمر إلى أن أصبح واضحاً أنها معركة خاسرة. بعدها بدأ اقتران الثقافة الجماهيرية بصفة التأنيث يخف كثيراً إلى أن تلاشى نهائياً. لقد كان تعميم القول بأنوثة الثقافة الجماهيرية يعتمد على عرف قوي كان يستثني المرأة من صرح الثقافة العالية ويبعدها عن مؤسساتها ومراكزها الجادة، ولكن المرأة الغربية تمكنت من أن تجد لنفسها مستقراً وطيداً في عالم الكتابة والنقد والأدب والشعر وجميع فروع النمو والمعرفة، وحيال ذلك لم يكن للرجل بد من الاستسلام، وأصبحت المعركة الآن من ذكريات الماضي.

* إنني كثيرة السؤال عن الأدب الجديد، فقد حل بي إرهاق عميق من أدب الفترات السابقة في هذا القرن، ولذا فإني، على عدم قدرتي الإنسانية على أن أخدم هذه المواهب الجديدة كما كنت أحب أن أفعل لو أن باليد حيلة، فإني أرقبها بفرح غامر تتكاثر أمام عيني وأرى كيف تبرز الوجوه الشابة المبدعة في كل مكان من هذا العالم العربي الواسع لتؤكد لي ولكم وللعالم أن الثقافة العربية أصيلة عريقة متجددة أبداً، وأنها ثقافة موحدة تبرهن على وحدة الأرومة والأصل ووحدة الرؤيا والمطلب، وأن هذه الأمة المنكوبة بمساعيها الكثيرة غنية غنى لا مثيل له بمبدعيها وتحمل بذور الخلق المستمر، وأنه لا بد لبذور الخلق هذه من أن تطلق نبتاتها في الحقول الأخرى المتاحة لعبقرية الإنسان، ومن هذه البذور الثرية أيضاً سيخرج نساء ورجال كثيرون يتعاونون متكاتفين متكافئين على إعادة بناء الجسور والصروح والقلاع التي هدمتها فواجع القرن العشرين.

تجربتي مع الذكورة

شريف حتاتة

في هذه الشهادة يتحدث الكاتب عن فترات من حياته الشخصية والعائلية والسياسية . وهو في كل ذلك يحلل مفهوم الذكورة وعلاقته بالتشكيل الاجتماعي والثقافي للجنس. وهذه مقتطفات مختارة من الشهادة المنشورة كاملة في القسم العربي:

* يجب إجراء نوع من التمييز بين "الجنس" و"الجنوسة". الجنس يتعلق بالجسد، أو العلاقات الجسدية. "الجنوسة" هي الصفات الثقافية والنفسية المكتسبة خلال الحياة نتيجة الانتماء لجنس معين وتفاعل هذه الحقيقة البيولوجية مع نظام المجتمع والذي يشكل ما يسمى بالذكورة أو الأنوثة.

* عندما شرعت في كتابة هذا المقال كان صوت مُلِح في داخلي يتساءل. ما القيمة في أن أكتب مقالاً عن "الجنوسة" يضاف إلى الكثير مما سبقت كتابته في هذا الموضوع دون أن يأتي بجديد؟ مرت السنين وأصبحت أبحث دون جدوى عن شيء جديد كُتِبَ في هذا

المجال، أو في غيره من المجالات. ربما فقدت القدرة على الدهشة التي كانت عندي أيام الشباب، أو أن العلوم أصبحت وحدها القادرة على الإبداع في هذه الأيام بينما الإنسانيات لم تعد تجد إلا القليل الذي تستطيع أن تقوله؛ أم أن المشكلة تكمن في المسافة التي تفصل بين نظام التعليم، والحياة اليومية للناس، في التدريس الأكاديمي الذي جعلنا نفكر، ونكتب بطريقة فيها تجريد فيبعدنا عن إدراك الواقع الملموس، والعلاقات التي تربط بين عناصره المختلفة؟ كيف يمكنني أن أقدّم شيئاً يتفادى هذا التجريد، شيئاً ينبع مني أنا، وليس مأخوذاً عن غيري من الناس، شيئاً فيه سهولة الحياة، وتعقيدها؟

* لكني بعد تفكير قررت أن أجازف: أن يتناول هذا المقال جانباً من حياتي، أن أكتب عن تجربتي مع الذكورة، أو بلغة أكاديمية أكثر دقة عن "الجنوسة الذكورية"، وما الذي فعلته بي خلال سنين طويلة عشتها في مجتمعنا الأبوي.

* كان عالمي هو النضال السري حيث تختزن العواطف، والأفكار في أغلب الأحيان داخل أعماق الإنسان. هكذا تجف الأرض التي يمكن أن تنبت فيها الأحاسيس والكلمات لتخترق السدود وتعبر عن نفسها في انطلاق. تحولت الثورة على الأوضاع الظالمة إلى عالم مجرد قائم على تقسيمات، وحسابات تصبح فيها النفس، أي يصبح فيها الإنسان الفرد غير ذي موضوع. النساء: أي الزوجات، والعشيقات، والأمهات، والأخوات يشتعلن في الخيال في لحظات المعاناة،أو الرغبة ليسقطن من جديد في حالة تشبه النسيان.

* عندما التقيت بزوجتي، نوال السعداوي، ربما كنت أكثر استعداداً من غيري من الرجال للتعامل مع مرحلة جديدة في الحياة. علمتني أمي أن أقدّر مكانة النساء. عشت حياة متغيرة، متطورة على الدوام، أتنقل فيها من مكان إلى مكان. تعودت أن أخاطر، أن أتعامل مع الجديد، والمجهول.

* في تلك الأيام لم أكن سمعت كلمة "فيمينزم" التي يطلق عليها البعض في بلادنا العربية تعبير "النسوية". وعلى أية حال حتى لو سمعتها في ذلك الوقت لما كانت لتعني لي الكثير.

* لكن سرعان ما اكتشفت أنها تعني بالنسبة لنوال ألا تتنازل عن حقها في أبسط الأشياء. في البداية وجدت صعوبة في تقبل هذا الإصرار في أمور بدت لي بلا أهمية. ثم مرت السنين وأصبحت أدرك أن طريق التنازلات الصغيرة اليومية تقود الكثيرات من النساء اللائي حاولن شق طريق مستقل إلى فقدان حقوقهن، والخضوع للقهر الذي يمارسه المجتمع، وتمارسه الأسرة عليهن.

* عندما تزوجنا كانت نوال كاتبة معروفة إلى حد كبير. وكنت أنا قد مررت بتجارب كثيرة وثرية حولتني من طالب مجتهد، متفوق في دراسته، وطبيب ناجح في مهنته، إلى ثائر يواجه المخاطر ويقتحم تجارب لم تكن على باله. فعرضت عليها أن أحكي لها عن جوانب من حياتي لعلها تجد فيها مادة تستفيد منها في كتاباتها.

* لكن نوال كانت دائماً تلح عليّ أن أكتب بنفسي. لقد كانت هي التي قالت لي ذات مرة: "عندما استمعت إليك وأنت تحكي لي عن حياتك أحسست أنك فنان."

* أمسكت بالقلم. تعثر في البداية ثم أخذ يجري فوق الأوراق. الكلمات تتدفق مني

كأن حاجزاً في داخلي انهار. كأن بيني وبين الأوراق نشأ حوار صامت. أصبحت أجلس كل ليلة خلف مكتبي ساعات. وبعد سنتين انتهيت من أولى رواياتي.

* في الفترة من سنة ١٩٩٣ إلى سنة ١٩٩٧ كتبت سيرة ذاتية في ثلاثة أجزاء.

* وفي رأيي أن الرجل لا يستطيع أن يكتب سيرة ذاتية بصدق، وشجاعة، إذا ظل عاجزاً عن اختراق القوقعة الذكورية التي تحول دون رؤية أعماقه. كما أنه في كل كتاباتي تلعب المرأة دوراً مهماً لا كموضوع وإنما كذات فاعلة.

تسويق ديفي: النساء الهنديات في الخيال الفرنسي

سريلاتا راقي

أثبتت برجماتية الإنجليز متمثلة في رؤية روبرت كلايف Robert Clive أنها أكثر نجاحاً من خطط دوبليه Dupleix الرومانسية لهند فرنسية مما أثبته التاريخ. هكذا حرم الفرنسيين من أي استحواذ مؤثر على كلية الأرض الهندية. ولكن الهند ظلت دائماً موضع الرغبة في حلم الفرنسيين. إن الصورة المركبة التي تتضمن الحسية والعنف الموظفة لتمثيل الهند في الخيال الغربي عامة تتجلى بشكل واضح في تصوير المرأة الهندية في الأدب الفرنسي. إن التضمين المتواتر لصورة "الراقصة المقدسة" التي قدمها الأديب الفرنسي تيوفيل جوتييه Théophile Gautier في الأعمال الأدبية في الفترة الكولونيالية جعلت من "المرأة المقدسة" دالاً مميزاً للثقافة الهندية ومعرّفاً بها. وبمرور الزمن اختلطت بطريقة مشوشة صور العنف المرتبطة بطقس "حرق الأرملة" والتفسيرات المبتسرة لأسطورة "الكالي" في تشكيل "العنف المقدس"، باعتباره عنصراً أساسياً في الخطاب الأدبي الفرنسي حول الهند. إن التخلص من الكولونيالية والتحولات الاجتماعية السياسية الناتجة عنها في شبه القارة الهندية وفي أوروبا لم تلغ أو حتى تعدل من هذه الصورة للهند. تحلل هذه المقالة وتوصّف تكوين صورة المرأة الهندية في الأدب الفرنسي الكولونيالي أولاً، ثم استمرار هذه الصورة ثانياً، وتمثيل الهند عبر العنف الجامح والمقدس في أدبيات ما بعد الكولونيالية. كما توضح المقالة كيف يتمثل الأدب الفرنسي الشائع الهند في ظاهرة "العنف المقدس" في أعمال أدبية محددة منها **فولان ديفي** *Phoolan Devi*، حيث تصبح "الملكة قاطعة الطريق" إعادة إنتاج للتخييل الفرنسي الكولونيالي للهند في عصر ما بعد الكولونيالية. وبذلك توضح المقالة أن الاستغلال الاقتصادي الذي يميز مرحلة ما بعد الكولونيالية يتمثل في توظيف المرأة الهندية لتسويق الأعمال "الأدبية"، حيث تتقاطع النزعة الاستهلاكية في العمل الرائج مع استغلال صورة الآخر وتشويهها إرضاء لمتطلبات السوق في ثقافة معولمة.

مي زيادة والنقد النسائي:
قراءة في كتابها عن عائشة تيمور

ألفت كمال الروبي

تكشف هذه الدراسة عن صوت نقدي نسائي مسكوت عنه في تاريخ النقد العربي الحديث؛ حيث ارتبطت شهرة صاحبة هذا الصوت مي زيادة (ماري إلياس زيادة ١٨٨٧-١٩٤١)، في الوعي العام بصالونها الأدبي، الذي كان يحضره كبار رجال الأدب والفكر والسياسة في مصر (مثل أحمد لطفي السيد، عباس محمود العقاد، شبلي شميل، طه حسين، انطون الجميل، إلخ.) في عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن. ولم تهتم المؤلفات الأخرى - التي عرضت لمي زيادة - بكتاباتها النقدية في الوقت الذي كرست فيه للعناية بالجانب الشخصي في حياتها.

تبرز الدراسة الحالية جانباً مهماً من جوانب كتابة مي النقدية؛ حيث خصصت مي ثلاثة مؤلفات لدراسة ثلاث نساء كاتبات من معاصراتها والسابقات عليها (ملك حفني ناصف ١٨٨٦-١٩١٨؛ عائشة تيمور ١٨٤٠-١٩٠٢؛ وردة اليازجي ١٨٣٨-١٩٢٤). وتعتمد هذه الدراسة على نقد مي في كتابها **عائشة تيمور: شاعرة الطليعة**؛ الذي نشرت فصولا منه في مجلة **المقتطف**، التي كانت تصدر في القاهرة في شهور متفرقة من عام ١٩٢٣، ١٩٢٤ . ثم نشر فيما بعد كتاباً في القاهرة مرتين ١٩٥٢، ١٩٥٦، وأعيد نشره مؤخراً في بيروت مرتين في بداية الثمانينيات.

ومن المهم أن أوضح أن الدراسة الحالية تعرض لكتابة مي النقدية عن عائشة تيمور بوصفها إنجازا نقدياً نسائياً قديما وسابقاً - بحوالي خمسة وسبعين عاماً - على ما يثار في أيامنا هذه عن الأدب النسائي أو النقد النسائي. ومن هنا استدعت هذه الدراسة نصوص مي التي طواها النسيان، ولم يعد لها أي حضور في الذاكرة النقدية.

وفي محاولة للإجابة عن تساؤلين أساسيين هما: كيف أسست مي لخطاب نقدي مغاير لنقد الرجال؟ وإلى أي حد استطاعت أن تنظر لخصوصية الكتابة النسائية؟ توصلت الدراسة إلى أن مفهوم مي للأدب، وللشعر على وجه الخصوص، لم يختلف عن مفهوم معاصريها من الرجال من أصحاب الاتجاه الوجداني - مدرسة الديوان - لكنها استطاعت أن توسع من مفهوم الأدب لتفسح مجالاً لصوت آخر هو صوت المرأة الشاعرة والكاتبة. وقد تأسس مفهومها على وعي بالتحيز الذكوري الذي جعل الذات الإنسانية قاصرة على الرجل وحده دون المرأة، ومن ثم كان احتكار الرجل لمجالي الفكر والإبداع.

استهدفت مي انتزاع حق المرأة الكاتبة بما هي معبرة عن صوت متمايز عن صوت الرجل. كما استهدفت - بشكل ضمني - انتزاع حق الناقدة التي تقوم بالتنظير لذلك الصوت النسائي.

وعلى هذا سعت مي إلى إبراز السمات النسائية التي يتسم بها شعر عائشة تيمور،

وحاولت أن تقرأ هذه السمات النسائية على الرغم من إقرارها بإذعان شعر عائشة المرأة (والرائدة) للتقاليد الشعرية - التي هي ذكورية بالطبع - وقد ناقشت مي أسباب ذلك الإذعان، بل وأسباب صمت المرأة - بصفة عامة - عن الإبداع. وفي الوقت نفسه سعت إلى وضع تصور يمكن أن تصبح الكتابة النسائية بمقتضاه كتابة ذات خصوصية.

غير أن مي التي سعت إلى نقض علاقة التقابل التراتبي بين الرجل والمرأة، حددت السمات النسائية في شعر عائشة، وفي شعر المرأة عموماً بما يؤكد هذه العلاقة التراتبية؛ حين أشارت إلى سمات الضعف والرقة والخجل والإحساس بالضآلة، بوصفها سمات نسائية ثابتة لصيقة بالأنوثة. لم تستطع مي الإفلات من تأثير المفاهيم الذكورية المهيمنة والمتعلقة بالمرأة والأنوثة - في زمنها - ويبدا ذلك واضحاً في سكّها لتعبير "الطبيعة النسائية"، الذي كاد يحصر التمايز بين الرجل والمرأة في الجانب البيولوجي، بما يدعم تلك السمات السابقة على أنها سمات خاصة بالمرأة وحدها. كما أن إلحاح مي على مبدأ "العطف النقدي"، وإن كان بقصد تحقيق الموضوعية في رأيها، جاء مكرساً للتصور الذكوري حول إلصاق سمة العاطفية بالمرأة في مقابل التعقل بالنسبة للرجل.

لكن وقوع بعض مقولات مي النقدية في مزالق المفاهيم الذكورية يرتد إلى أنَّ الخطاب النسائي التحرري، بصفة عامة، كان يتحرك في ظل الحماية الأبوية - بالأساس - في تلك الفترة الزمنية المبكرة. ومع هذا سيظل يحسب لمي أنها بدأت أولى الخطوات الصحيحة في إنجاز نقدها ذي المنظور النسائي بقراءة إنتاج المرأة ذاته وفحصه ومحاولة الوقوف على خصوصيته، كما أنها أعطت - بنقدها - مشروعية للكتابة النسائية من حيث وجودها الفعلي وأهمية هذا الوجود في الكشف عن وجهة نظر أخرى، كما عوّلت كثيراً على المستقبل في تحقيق كتابة نسائية مؤسسة على الوعي بالذات النسائية.

وفي كل الأحوال، تعد دراسة مي زيادة النقدية لإنجاز عائشة تيمور الإبداعي بداية للكتابة النقدية النسائية في العصر الحديث، ولعلها تفتح المجال لمناقشة أوسع حول الأدب النسائي والنقد النسائي.

تحييد البعد الجنوسي في المعرفة / رأب الفاصل الجنسي؟

ميجان حسين الرويلي

أصبح مبحث "الجنوسة" (Gender) من أهم حقول الدراسات الغربية المعاصرة، إذ ينتظم حاليا الفكر الفلسفي والمعرفي ويحتل مركزا هاما في المؤسسات التعليمية. وتعالج هذه المقالة قضية "الجنوسة" في علاقتها بالمعرفة ورصد التحيزات الفكرية "الذكورية" التي انسجمت مع تاريخ الفكر الغربي. حيث أن "الجنس البيولوجي" الوجودي للمفكر أو العالم ظهر بوصفه عاملا حاسما في تحديد مصداقية المعرفة أو إجازتها. والمتتبع للفكر الغربي

يدرك أنه فكر استبعد الأنثى، وبنى هذا الاستبعاد على أساس من "ذكورة" القائم بأمر المعرفة . فالذكر وحده هو المؤهل للقيام بأمور المعرفة غير المتحيزة الأكيدة البعيدة عن كل تأثير أو تأثر عاطفي غير موضوعي، بينما أصبحت الأنثى (بسبب تكوينها الجنسي البيولوجي) غير قادرة على دخول معاقل العلم والمعرفة. وبهذا يكون الفكر الغربي قد خلط مفهوما اجتماعيا (الجنوسة) بمفهوم وجودي بيولوجي (التكوين الجنسي للإنسان) حتى يتسنى له تبرير تحيزاته المعرفية.

ولما كانت قضية الجنوسة متعددة العناصر والعوامل، فإنها اشتبكت بالقضايا السياسية وقضايا البناء الاجتماعي ومفاهيم الأسرة والمفاهيم الفلسفية المختلفة. ورغم هذه التشعبات، إلا أن الدراسات الجنوسية انحصرت في قضايا الأنثى والمرأة دفاعا عن حق المرأة في مجتمع يقوم على استبعادها بسبب تكوينها البيولوجي. واتخذ هذا الدفاع طابعا علميا أحيانا وسجاليا عدائيا أحيانا أخرى: إذ أثبتت الدراسات الجنوسية النسوية أن "الجنوسة" مفهوم اجتماعي سياسي، تذرع بستار الجنس البيولوجي لتحقيق سيادة الرجل وتدني الأنثى على سلم المعرفة والطبقية الاجتماعية، وأن مثل هذا التعسف القمعي قد انتظم الفكر الغربي والعلمي منذ فجر التاريخ. وقد نجحت الدراسات الجنوسية في إزاحة الستار عن الدوافع الكامنة وراء هذا الخلط والتحيز. غير أن للنجاح ثمنه دائما.

إذ لم يصاحب مثل هذا النجاح مشروعا مقبولا يتلافى هفوات المشروع الذكوري، بل إن البديل الأنثوي يكاد يقلب قضية الأنثى رأسا على عقب. والمتتبع للخطاب الأنثوي في هذا المضمار يجده مقنعا في تأكيده أهمية الجنوسة للإدراك والمعرفة، وفي إصراره على أهمية "موقع" العارف العالم: أي موقع الأنثى وموقع الذكر في المجتمع وفي العملية التعليمية. بل إن كثيرات من المعنيّات بقضايا المعرفة والإبستيمولوجيا أثبتن بما لا يدع مجالا للشك أن الأنثى تتعلم بطريقة تختلف عن طريقة تعلم الذكر بسبب الفصل الجنوسي المقنن الذي يمارسه المجتمع، وبذلك يدعون إلى الاهتمام بهذا الموقع وهذه الحقيقة التي ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية التجريبية. لكن ارتباط الجنوسة بالتحيزات الاجتماعية والفلسفية من جهة، وارتباط الدراسات الجنوسية بالحركات السياسية النسوية من جهة ثانية، أملت عليهن المطالبة بإلغاء الفاصل المبني على الجنس، وبذلك يكن قد تنازلن عن حقهن في التميز والاختلاف النوعي.

فالمرأة إذ تدافع عن حقها في أن تكون "أنثى" وإذ أثبتت أن الكينونة البيولوجية لا علاقة لها بالمقدرة الإدراكية المعرفية، فإنها في المقابل تطمح (وبشيء من التناقض الحاد) إلى القضاء المبرم على الفاصل الجنوسي بين المذكر والمؤنث، ذلك الفاصل االذي أكدت الأنثى نفسها أهميته. هذا المطلب، رغم نزعة المرأة نحوه، لا يحقق العدالة التي تنشدها الأنثى، والخاسر الوحيد في هذه الدعوة هي المرأة التي ستخسر خصوصية الجنوسة التي دافعت عنها.

وتذهب هذه الدراسة إلى أن مثل هذا التناقض الحاد في الطرح الأنثوي يعود إلى مجموعة أسباب منها: ارتباط دراسات الجنوسة بالحركات النسوية، وربط مفهوم الجنوسة بمفهوم الجنس (مهما حاولت الدراسات عزل المفهومين)، ثم مقدرة الفكر الذكوري على استيعاب ما يتهدده من مخاطر أو فكر مناهض. ثم إن الدعوة إلى هدم الفاصل الجنوسي بين المذكر والمؤنث (وهو فاصل أدرك الجميع أنه بنية اجتماعية وليس تكوينا فطريا بيولوجيا) لا يخدم غير الفكر المهيمن والفكر المهيمن في المحصلة النهائية هو الفكر الذكوري. ولذلك

تتجسد مفارقة الدعوة إلى هدم الفاصل الجنوسي في رغبة الخطاب الأنثوي بناء تكوين أنثوي له خصائصه المائزة من جهة، ثم هدم الفاصل الجنوسي المتحيز بين المذكر والمؤنث، من جهة ثانية. ولئن كان المطلب الأول مباحا وحقاً مشروعا، فإن المطلب الثاني يلغي مصداقية المطلب الأول وينفي أهميته. وتخلص المقالة إلى التمسك بالفاصل الجنوسي وسيلة للتميز والتكامل الحواري، إذ إن الهوية (حتى لو كانت تكويننا اجتماعيا وليس بيولوجيا) تقوم على هذا الفاصل، وما هدم الفاصل الجنوسي سوى حيلة ذكورية تساهم في بقاء الرجل على قمة الهرم المعرفي.

المحاكاة الساخرة للسكولاستية
في حكاية تشوسر "زوجة من باث"

دوريس إنويت-كلارك شكري

ترصد الباحثة انصراف شخصيات أعمال الأديب الإنجليزي تشوسر (١٣٤٥-١٤٠٠) عن الجدل اللاهوتي الوسيطي وتعبيرهم عن عدم الاهتمام به. وتعكف المقالة بالإضافة إلى ذلك على تحليل نماذج تشكك في قيمة السجال اللاهوتي - المعني بالاستشهاد بالسلطات اللاهوتية - للوصول إلى الحقيقة. وللتعبير عن هذا التشكيك يقوم العديد من حجاج تشوسر في رائعته **حكايات كانتربري** باستخدام تقنية الفيلسوف السكولاستي أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) في عمله الشهير **مع وضد** المحفِّز للفكر. فقد قدم أبيلار فيه ١٥٨ قضية لاهوتية غير محسومة مشيراً إلى الآراء المتناقضة للسلطات الدينية المرجعية (ومنها ضرورة أن يكون العقل سنداً للإيمان).

وبعد توضيح منهج أبيلار في المقالة، ترصد الباحثة الحكاية التاسعة عشرة، "حكاية ماليبي"، حيث يتم توظيف مقاربة أبيلار، ومنها تنتقل إلى مقدمة حكاية "زوجة من باث" (الحكاية الثالثة والعشرون) التي تحاكي ساخرة منهج أبيلار المدرسي، مع أن الفيلسوف أبيلار استخدم التعددية في آراء المرجعية الدينية لا بقصد التهوين من المرجعية، وإنما بقصد الكشف عن تقنية توصِّل إلى ملكة التمييز.

وهناك العديد من الإشارات في عمل تشوسر في مختلف حكاياته تدل على الاستهانة بالسلطة اللاهوتية وعقمها في الوصول إلى الحقيقة. وبينما نجد في الحكاية التاسعة عشرة توظيفاً لنهج أبيلار دون الاستهزاء به، نجد أن الزوجة من باث في مقدمتها تحاكي ساخرة المصادر المنسية التي يعتبرها اللاهوتيون مرجعاً لتستنتج أنها متناقضة، هذا مع العلم أنها لا ترى أهمية المراجع اللاهوتية بالنسبة للزواج، فتجربتها تغنيها عن الإلمام بنصائح وتعليمات اللاهوتيين. وهكذا نجد أن نقد اللاهوت المدرسي قد جاء على لسان امرأة من الطبقات الدنيا وبشكل مضحك مستفيداً من الهامش المتاح في الأدب لنقد السائد. وقد

قامت الباحثة عبر جداول متقابلة بالمقارنة بين نهج الفيلسوف السكولاستي والزوجة المجرِّبة.

المرأة والذاكرة

هدى الصدة

(مقابلة)

في هذا الحوار تعبر هدى الصدة، أستاذة الأدب الإنجليزي وعضوة "ملتقى المرأة والذاكرة" ورئيسة تحرير الحولية **هاجر** (مع سلوى بكر)، عن مواقفها. وهذه ترجمة لفقرات مختارة من المقابلة المنشورة كاملة في القسم العربي.

* في العدد الثاني من **هاجر**، تحدثت في الافتتاحية عن أهدافنا أو طموحاتنا، وأنه من الممكن تلخيصها في جملة واحدة هي القراءة والكتابة من وجهة نظر المرأة، وحاولت شرح ما عنيته بتلك العبارة، أورد هنا فقرة مما كتبت: أعني "قراءة العالم والحياة والحضارة والمجتمع من وجهة نظر المرأة ثم اتخاذ موقف مبني على تلك القراءة، أي الكتابة، بمعناها الرمزي، أي كسر جدار الصمت الذي يحيط عادة بالمرأة وعالمها، والخروج إلى العالم الخارجي لأداء دور حيوي وفعال في تصحيح الأوضاع، ومن ثم في تغيير مجرى التاريخ والمجتمع. إن القراءة تنم عن فهم وتنقيب وتفكّر، تعني تحدي المفاهيم السائدة، إنها القراءة الإيجابية التي يتحرر فيها القارئ من دوره السلبي في التلقي ليصبح مشاركاً فعالاً في عملية المعرفة. هذا النوع من القراءة يتحدى المسلّمات وينقب عن الأسباب ولا يكتفي بأنصاف الحلول. إنها القراءة التي تؤدي بالضرورة إلى الكتابة أو الفعل الإيجابي الذي يساهم في تغيير الواقع إلى الأفضل."

* التجربة التي كان لها أثر كبير على تحديد اتجاهي في تناول قضايا المرأة، من منطلق إعادة قراءة التاريخ الثقافي العربي من وجهة نظر المرأة، كانت تجربة انضمامي سنة ١٩٩٣ إلى مجموعة من النساء عكفت على مشروع الإعداد لنموذج جديد من وثيقة عقد الزواج المتداولة. اعتمد المشروع على استطلاع رأي مجموعة من الناس في التعديلات المقترحة، واتضح من خلال هذه اللقاءات عدد هائل من المفاهيم الخاطئة أو المفاهيم المنحازة باعتبار أن هذه التعديلات دخيلة على الثقافة والتراث. واقتنعت تماماً أنه آن الأوان لتحديد مفهوم الثقافة هذا وتفكيك الخطابات التي تحتكر الحديث باسم ثقافة المجتمع كله من أجل فرض شكل من أشكال الهيمنة الثقافية التي تقهر التعددية والتنوع.

* نحدد كعضوات في "ملتقى المرأة والذاكرة" أولوياتنا البحثية في التاريخ الثقافي العربي بتبني منهج للبحث يقع تحت مسمى الـ gender studies. نعرّف أنفسنا بأننا مجموعة من الباحثات والنشيطات في مجال حقوق النساء نكرس جهودنا في البحث في التاريخ الثقافي العربي من منظور يأخذ في الاعتبار "التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس"

gender وذلك من أجل المشاركة في تشكيل خطاب ثقافي بديل يؤكد على أهمية وتنوع دور المرأة في الماضي والحاضر ويعزز من موقفها في السعي لتغيير النظرة السلبية لها في المجتمع المعاصر.

* الهدف الأساسي وراء تأسيس "ملتقى المرأة والذاكرة" هو دعم الأبحاث في التاريخ الثقافي العربي وتشجيع الإصدارات الثقافية التي من شأنها إضافة معلومات هامة تعين المجموعات النشيطة في مجال حقوق النساء على تحقيق أهدافها. وعلى هذا الأساس، ينصب اهتمام عضوات وأعضاء الملتقى في إنتاج مادة ثقافية متخصصة وأخرى غير متخصصة أو سهلة التداول لتكون متاحة لجمهور أوسع من القراء.

* أما عن الاتجاهات الهامة في البحث في تاريخ نساء الشرق الأوسط فهي اتجاهات تتناول تاريخ النساء، مع الأخذ في الاعتبار متغيرات أساسية، منها نشأة وصياغة خطاب الحداثة عن المرأة، الاستعمار وأثره على كتابة التاريخ، بعض المشاكل التي وعت بها أخيراً الحركة النسائية العالمية وهي خصوصية التحديات وارتباطها بالواقع الفعلي المعاش، إلى أي مدى تتدخل هوية وانتماءات السائل أو السائلة في توجيه الإجابات وتشكيل أسلوب البحث، وتفكيك المركزية الغربية.

* لدي قناعة أن الأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية التي تلبي حاجة حقيقية أو تحاول الإجابة عن أسئلة ليست زائفة ونابعة من واقع اجتماعي وتاريخي معين لابد وأن تصب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في دعم ودفع حركة النشاط الاجتماعي. فنحن نقوم بعمل يختلف عن العمل الميداني المباشر الأكثر شيوعاً بين المنظمات الأهلية. ولكن، لا يمكن أن تعمل كل المنظمات وتكرس كل الجهود لخدمة فئة واحدة في المجتمع ونتجاهل التركيبة الاجتماعية المعقدة. نحن نخاطب مجموعات موجودة بالفعل من المتعلمين والمتخصصين والشباب. عملنا مهتم بالواقع الاجتماعي وينظر للتاريخ من منظور قضايا الحاضر وبالتالي فهو مرتبط بالحياة اليومية. إن البحث في التاريخ هو البحث في أشكال الوعي، في مصادر الانحيازات، في تصوراتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، في العلاقة بين القوة والمعرفة، وهي أسئلة تمس الحاضر وتبحث لها عن جواب. ومن ثم، فالبحث في التاريخ بالنسبة لنا هو مدخل لتناول قضايا المرأة المعاصرة. ومن أهدافنا الرئيسية الربط الدائم بين البحث والنشاط الاجتماعي.

* هناك علاقات قوية بين بعض المراكز والتجمعات مبنية على اتفاق على الهدف وعلى علاقات شخصية جيدة بين العضوات في التجمعات المختلفة. أنا شخصياً متفائلة في هذا الصدد، لأني أرى حركة نشيطة جداً، وتعددية مشجعة، واختلافات من شأنها دعم الحركة وتقويتها. التنسيق بين هذه التجمعات سوف يحدث تدريجياً عندما تقوى وتشعر بالاستقرار. أما إذا جاء التنسيق بطريقة مفروضة أو مفتعلة فلن يؤدي إلى النتيجة المرجوة بل بالعكس، يمكن أن ينتج عنه تشرذم أو تمركز للقوى وهو أمر لا تحمد عواقبه.

المرأة والاجتهاد: نحو خطاب إسلامي جديد

هبة رءوف عزت

تتناول هذه المقالة البحثية قضية الاجتهاد الحالي في قضايا المرأة حيث صارت من أبرز القضايا المثارة على الساحة وأحد الملفات محل النزاع بين الإسلاميين والعلمانيين أو بين أنصار الأصالة ودعاة المعاصرة.

وتبدأ المقالة ببيان مشهد الاستقطاب السائد على الساحة، فمن ناحية هناك الخطاب العلماني الذي يتبنى مقولات حداثية ومن ناحية أخرى هناك الخطاب الإسلامي الذي يرفع شعارات كرامة المرأة في ظل الإسلام، والأخير ينحو للنصوصية والتقليد الفقهي ويغرق في التاريخ دون محاولة لاستخلاص نموذج صالح للواقع بتعقيداته، وتنقص فيه المراجعة والنقد الذاتي، ويركز على الوعظ والنصح في تحسين وضع المرأة دون صياغة قوانين بديلة تتضمن ما يقصده رغم مشاركته في التجربة النيابية/ الديمقراطية، تاركاً هذا التغيير القانوني برمته لمؤسسات الدولة أو التيار المقابل وبرقابة مؤسسات الإسلام الرسمية.

أما على الجانب الآخر فتتعرض المقالة لسمات خطاب العلمانيين حيث تجده يفتقر للاجتهاد والمراجعة النقدية لمقولاته التي ترجع مفاهيمها الرئيسية للمدارس الغربية - الماركسية أو الليبرالية - دون بلورة خطاب عربي مستقل، وعمومية مقولاته عن احترام الإسلام للمرأة دون محاولة للتعرف على آليات وشروط وضوابط الاجتهاد الشرعي والانخراط في دراسات اجتهادية على أرضية التراث، وتجاهله لمأزق وإشكاليات الخطاب النسوي الغربي خاصة في قضايا الأخلاق الاجتماعية والأسرة ومحاولة تقديم رؤى لكيفية تلافي هذه المسارات في واقعنا إذا تم تبني أطروحات النسوية، وضعف المراجعة والنقد الذاتي والانشغال بالهجوم على الإسلاميين وحسب، وأخيراً التركيز الزائد على الأداة القانونية في التغيير رغم أهميتها وتجاهل قنوات التغيير الثقافي والأخلاقي وهو ما نتج عن التركيز على مخاطبة الدولة للقيام بالتغيير والرغبة في تحقيق مكاسب سياسية رغم ما تعانيه الوحدات الاجتماعية من ترهل وحاجة للدعم وما أدت إليه العولمة من تهديد للثقافة القومية والتقاليد التي لا يمكن تطويرها في ظل هذا الاكتساح العولمي دون معرفة بخريطتها والاستقرار على النافع والضار فيها وتحديد الرؤية لعناصر الثبات ومجالات التغيير والتطوير. وفي الجزء الثاني تنتقل المقالة لرصد إرهاصات تجديدية في خطاب الإسلاميين وخاصة في كتابات الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي، في مقابل استمرار الخطاب العلماني في التخندق خلف شعارات الأبوية والهيمنة الذكورية والقيم التقليدية دون تطوير لمفاهيمه ومقولاته. وتبين المقالة التطور الذي طرأ على فكر الشيخين عبر العقود الثلاثة الماضية وترصد منعطفاته وملامحه.

وفي الجزء الثالث تستشرف المقالة خطاباً جديداً يقوم بتجسير الفجوة بين الفريقين تحقيقاً لمشروع حضاري يوحد قوى الأمة يكون هدفه النهوض بالمرأة مع دعم الأسرة كوحدة اجتماعية، والتقريب بين العلوم الاجتماعية الحديثة والعلوم الشرعية تفعيلاً للنص الديني في

الواقع الاجتماعي وتوظيفاً للبحث الاجتماعي في خدمة الاجتهاد المعاصر في قضايا المرأة، وأخيراً إعادة قراءة التاريخ لاكتشاف سبب تدهور أوضاع المرأة وفي الوقت ذاته تسليط الضوء على جوانب مشاركتها في صنع هذه الحضارة، وذلك بهدف تقارب الفريقين سعياً لنهضة المرأة ونهضة الوطن.

زمن النساء

جوليا كريستيڤا

(ترجمة بشير السباعي)

تميز كريستيڤا بين ثلاث موجات من الحركة النسوية والمفاهيم الخاصة بها للزمن. الموجة الأولى من النسويات طالبت بالمساواة مع الرجال سنة ١٩٦٨ على محور الزمن الخطي، الزمن الذي يتجلى فيه التاريخ والسياسة. اشتراكية هؤلاء النسويات حللت استغلال النساء في داخل علاقات الإنتاج بينما تجاهلت حاجة النساء للتناسل وأسرهن الحتمي داخل النظام الرمزي. الجيل الثاني من النسويات (ما بعد ١٩٦٨) ذهب إلى التحرر من قيود الزمن الخطي للبطريركية عن طريق تأكيد الاختلاف الجوهري بين النساء ونظام الرمز والتسلسل التعبيري (syntagmic sequencing) الذكوري. إنهن تجنبن السياسة ورفضن كل القيود التي فرضها التاريخ من أجل التركيز على جسد المرأة كدينامية من العلامات اللا زمانية. هؤلاء النساء اقترحن عمل مجتمع مضاد من الجنس الثاني منفرد عن الرجال يفيد من العنف الهيستيري من أجل عكس العنف الضمني في العقد الاجتماعي-الرمزي الذكوري. وتحاول كريستيڤا أن تبرهن أن منظوراتهن للمرأة المنعزلة والكتابة النسوية (écriture féminine) إنما هي اضطرابات نفسية تؤدي إلى الاندفاع بعنف في إرهاب عاجز ضد الرجال. الموجة الثالثة من النسويات، اللائي ظهرن في أواخر السبعينيات (مقال كريستيڤا ظهر في ١٩٧٩)، تطرح لنفسها مهمة التسوية بين إطارات زمنية متعددة، بالإضافة إلى الزمن الأمومي تحت مظهريه الاثنين، الدوري والتذكاري monumental. إن أي اهمال للزمن الأمومي يؤدي إلى عدم إدراك أن الرجال والنساء على حد سواء يُشَكَّلون كأفراد وينخرطون في نظام اللغة من خلال قانون واحد وهو النقص والخصاء الذي يضبطه الدال الرئيسي وهو القضيب. تطالب كريستيڤا بزمن جمعي ومتعدد المعاني يقبل الاختلاف الجنسي وقانون الخصاء كشرطين للصفة الزمنية الإنسانية كما تطالب بأمومة تحرر النساء من التخيل الذُهاني للكمال اللازماني النرجسي وتدخلهن في تجربة حب الآخر في مسيرة الزمن.

هدى لطفي

(مقابلة مع سامية محرز وجيمس ستون)

في هذه المقابلة تستعرض هدى لطفي، الأستاذة بقسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، عملها كرسّامة. وفيما يلي مقتطفات من المقابلة المنشورة بالقسم الإنجليزي.

* أذكر أن أول تجربة لي كانت عن بتر الجسد: صورة لجسد امرأة مقطوع نصفين. ربما رسمت ذلك كوسيلة لمواجهة ألمي ولملء وقتي. إنني لم أتعلم الفن بشكل رسمي ولم أكن أعرف كيف أرسم. لذا اخترت الكولاج كوسيلة للتعبير معتمدة على خيار دقيق للصورة في كتب الفن. وشدّني كوني مؤرخة - على الأقل في المرحلة الأولى - إلى الأشكال الفنية القديمة.

* أحب عفت ناجي لأنها وظفت الرموز السحرية وأنا أحب السحر وكل ما هو غامض، خفيّ. كثيراً ما أستخدم الرموز القبطية والعلامات السحرية وأنواع الخط المختلفة وعلامات الترقيم والأشكال الهندسية والعرائس القبطية. السحر موجود أيضاً عند عبد الهادي الجزار. أحب أسلوبه العفوي في الفن. أحب أعمال بيكاسو لأنها تشع بالثقة وخفة الظل.

* أردت أن أعبر عن الإحساس بالتحرر من العوالق الثقافية والإيديولوجية من خلال الكولاج. لذا استخدمت وفي آن واحد رموزاً غربية وشرقية، عربية إسلامية وقبطية بقدر كبير من الارتياح. نعم، لقد استعمر الغرب الشرق ولكن هذا جزء من تجربتنا مثله مثل أي تجربة سلبية أو إيجابية يجب على المرء تجاوزها. هذا يجعلني أكثر ارتياحاً في علاقتي مع نفسي ومع الثقافات الأخرى.

* عندما تدرس التاريخ في الجامعة لا تسمع شيئاً عن المرأة. بدأت أسأل نفسي: أين المرأة؟ لم يكن هذا السؤال سؤالاً نسوياً feminist وإنما قلق حقيقي: أين أنا في كل هذه الكتابات؟ إن لوحاتي، في بعض الأحيان، تؤكد على بحثي في التاريخ. وفي لوحاتي اعتراض على أن المرأة قليلاً ما تُمثل في الكتابات التاريخية.

* اكتشفت عند ابن عربي نصاً يقول فيه إن الطاقة الإبداعية تتكون في التفاعل بين العناصر الأنثوية والذكورية معاً. وإن هذه الطاقة التفاعلية هي الحب. وبحكم تكوين ابن عربي الصوفي إلى جانب تكوينه الفلسفي فقد اعتبر هذا أعلى مستوى من مستويات التجربة الصوفية التي تعكس حقيقة الطاقة الإبداعية. أجد في ابن عربي أستاذاً لأنه ساعدني على تجاوز الصراع الظاهري بين ما هو روحاني وما هو حسي، ما هو أنثوي وما هو ذكوري. وأن أنتهي إلى أن كليهما انعكاس للآخر. ما زلت أقرأ ابن عربي وأخط نصوصه الصوفية في لوحاتي.

* إن مسألة المرأة والذاكرة لا تشير فقط إلى الذاكرة التاريخية من منطلق كونها ذاكرة جمعية وإنما من منطلق كونها ذاكرة فردية أيضاً. الرسم وسيلة لتسجيل الذاكرة. إنك تتذكر، تتذكر تجربة بعينها. تتذكر أشلاءك وتتعرف عليها في آن واحد. تتذكر عدم قدرة المرأة على التعبير عن حياتها الجنسية، عن مشاعرها وعن طاقاتها.

* دائماً أرسم عيوناً واسعة. إن العين رمز للرؤية والوعي والعلم - عين المعرفة، عين الحكمة، إلخ. إن فعل الرسم ذاته بمثابة محاولة للرؤية، رؤية الذات، محاولة لفهم الذات.

* حركة النساء مرفوعة الأيدي داخل الإطار، في لوحاتي، تعكس حالة الرضوخ والقبول كما لو كانت مستسلمة للواقع. وعلى مستوى آخر فإن حركة الأيدي المرفوعة في اللوحات تعكس حالة روحانية.

* الرجال في لوحاتي مخنثون، قد يكون هذا انعكاساً لرغبتي في المقاربة بين الرجل والمرأة: أقل أنوثة وأقل ذكورة.

* منذ ثمانية أشهر بدأت أعلم الرسم للأطفال. حدث ذلك عندما طلب إليَّ الصديق كمال فهمي المشرف على مركز لأطفال الشوارع بالجيزة أن أزور مقر المركز في يونيو ١٩٩٨. انتهى الأمر بأنني قررت أن أعمل مع الأطفال مرة في الأسبوع. وعلى الرغم من أن معرفتهم بالرسم في بادئ الأمر كانت محدودة ألا أنني تعلمت الكثير. أعجبتني، على وجه الخصوص، عفويتهم في استخدام الخطوط والألوان. إن الرسم مع الأطفال يشكل تجربة تعليمية حوارية مزدوجة. وبعد مضيّ ستة أشهر كانت حصيلة العمل المنجز رائعة بحيث استطعنا تنظيم معرضين لأعمال الأطفال الفنية.

أخوات شهرزاد:
فن القص والسياسة في مذكرات مرنيسي والسعداوي وعشراوي

ميليسا ماثيس

تتناول هذه المقالة ثلاث مذكرات سياسية ، **أحلام الخطيئة: قصص من طفولة الحريم** لفاطمة مرنيسي، **مذكرات من سجن النساء** لنوال السعداوي، و**هذا الجانب من السلام: وصف شخصي** لحنان عشراوي، لتبحث في العلاقة بين القص والسياسة. من خلال استخدام شهرزاد كراو نموذجي، تتحرى هذه المقالة عن كيف تستخدم كل من كاتبات المذكرات قوة النص القصصي لتنتقل من كونها ناقلة للثقافة إلى مُشَكِّلة لها. مذكرات كل كاتبة ليست مرآة تعكس أو تفسر الواقع فحسب وإنما هي بالأحرى مؤشر يتحول الواقع من خلاله. هذه المقالة تشير إلى أن هذه المذكرات السياسية هي نوع من العمل السياسي: نصوص بليغة ليست عن العلاقة بين الشخصي والسياسي فحسب ولكن عن العلاقة بين النص القصصي (القص)

والمقاومة السياسية. على العكس من كونها مصدراً للتاريخ فحسب، مذكرات هؤلاء النساء تسعى إلى تشكيل الذاكرة الشعبية الحية لثقافتهن المعاصرة. إنهن يحاولن إشراك القراء الآن في مقاومة من أجل أولية القص في الأهمية وبالتالي التحول السياسي. هذه المرويات تدعونا، من خلال قوة نصوصها الدرامية، للمشاركة، للتفسير وللحكم على احتمالات الحياة بطريقة أخرى: هذه كتابات تُعتبر عملاً سياسياً. وبهذا ترجح هذه المقالة أنه بكتابة هذه المذكرات، بإمكانيتها على تواصل حميمي ودرامي مع جمهور واسع، تصبح فاطمة مرنيسي ونوال السعداوي وحنان عشراوي ، بالمعنى الغني والعميق، أخوات لشهرزاد. عن طريق تتبع العلاقة المناظرة بين شهرزاد وكاتبات المذكرات الثلاث المعاصرات، تذهب هذه المقالة على حد سواء إلى استرداد شخصية شهرزاد الأسطورية كعاملة سياسية وإلى ادراك أن النص القصصي هو أكثر من " القصة كفدية"؛ أي إلى أنه بديل فعّال للعمل السياسي.

قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء و مركزية إبليس

محمد محمود

هذه المقالة "قراءة مكثفة" لقصة الخلق في القرآن. والقرآن لا يحكي قصة الخلق في سورة واحدة متصلة، وإنما يوزّع عناصرها على نصوص فرعية في سبع سور. وتفترض المقالة أن هذه النصوص الفرعية، فرعية بإزاء نص أصلي يجمع عناصرها كلها، وهو نص لا نجده في القرآن ولكن من الممكن أن نركّب عناصره. وترتكز المقالة على الآية كوحدة تحليلية وتركّب حبكة النص الأصلي بترتيب عناصرها حسب تسلسلها الزمني.

وفي معرض التحقق الدرامي للقصة تتداخل الشخصيات والأحداث. وثمة جانب هام نلحظه في القصة ويتعلق بزاوية السرد إذ أن القصة يسردها صوتان: صوت الإله وصوت راوٍ، ورغم أن صوت الراوي هذا متميز عن صوت الإله على مستوى البنية النحوية، إلاّ أنه مندغم في صوت الإله على مستوى الحركة الدرامية. ويمثّل الحوار عنصراً أساسياً لتفاعل الشخصيات مما يسبغ أهمية خاصة على عنصر "الصوت" في القصة. والصوتان اللذان يبرزان بروزاً عالياً ويدفعان بالحبكة دفعاً حثيثاً هما صوت الإله وصوت إبليس. ونسمع في القصة أصوات الملائكة وآدم، إلا أنها أصوات ثانوية. أما حواء فانها تظل في القصة بلا اسم وبلا صوت. وما نلاحظه أن القصة القرآنية تختلف عن القصة التوراتية في سفر التكوين، إذ أن حواء في القصة القرآنية لا تلعب دوراً محسوساً في تنفيذ خطة إبليس لإغراء الإنسان واهباطه.

وتسيطر مجموعة من التوترات على جو القصة القرآنية: فهناك توتر "أولي" وهو التوتر بين الله وإبليس، وتوترات "ثانوية" تتعلق بالتوتر بين الله والملائكة، وبين الله والإنسان، وبين الملائكة والإنسان، وبين الإنسان وإبليس. واعتماداً على توتر الاحداث في

النصوص الفرعية السبعة تكشف المقالة عن "النواة الدرامية" للقصة، وهو حدث عصيان إبليس. إن مركز قصة الخلق في القرآن ليس هو حدث الخلق وما يصاحبه من إعلان استخلاف الإنسان على الأرض وإنما هو لحظة العصيان والمروق والتحدي.

الكتابة الروائية الهندية-الترينيدادية: الهوية الأنثوية والطبخ الإبداعي

بريندا مهتا

المطبخ الهندي الكاريبي يقدم تنوعاً غنياً من الأطباق المُعدَة بفن والتي تتراوح بين المنتجات الوافرة اليومية المتبلة مثل "الدال" dhal و"الفيلوري" philouri وبين أطباق العرس والأعياد الطقسية المُعدَة باتقان أكثر مثل طبق الماعز المنكّه بالكاري و"الكير" kheer و"السوين" sewain. إن المطبخ الهندي الكاريبي يتخذ من المطبخ الهندي التقليدي مرجعية في الطهي لكنه أيضاً يوظف المواد الغذائية الأولية في الإقليم الكاريبي في تعديل وتنويع الأطباق الهندية، أي أنه يتبنى ما هو جديد ومحلي ويركّبه مع التقليدي والمرجعي عند الطهي. تكشف هذه المقالة عن دور التوابل المستخدمة في الطهي الهندي الكاريبي باعتبارها علامات دالة لتاريخ الهجرة الهندية إلى منطقة الكاريبي حيث تتشكل علاقات جديدة بين الوطن الأصلي والوطن المهاجَر إليه. يصبح الطبخ، إذن، المجال الذي يعبر عن الهوية المركبة الجديدة. يصبح الطعام رمزاً لجدلية الذات والآخر، عرقياً وجنوسياً. إن "الانتماء المطبخي" هو نوع من الانتقال الشفهي للثقافة يجعل حضارة تابعة عرقياً (في ترينيداد) تقاوم أنماطاً من الهيمنة والتثاقف.

تقدم لاكشمي پيرسو Lakshmi Persaud وراماباي اسپينيه Ramabai Espinet نموذجين مختلفين من الهوية الأنثوية الهندية-الترينيدادية كما تعكسها الأشكال الرمزية المتعددة لخطاب الطعام التي تُدخل نفسها في كتاباتهما. شخصيات پيرسو Persaud الأنثوية تجد حسها للمكان من خلال تبني تقليدي لواجبات متصلة بالمطبخ تفيد الجماعة بأكملها. أما "الديناميكية المطبخية" عند اسپينيه Espinet، فتعكس وقائع هندية كاريبية معاصرة. من هنا نجد أن الكتابة الأدبية النسوية كثيراً ما تستخدم "الطبخ" لتتحدث بشكل موارب عن الهوية بأبعادها العرقية والجنسية والثقافية، وكثيراً ما يكون الطبق المقدم في الأدب أقرب إلى بيان مضمر أو رسالة مستترة في العمل.

حياتي ... الكتابة

بثينة الناصري

الكتابة فعالية تجمع بين لذتين: عقلية وحسية، والكاتب خالق لا يحدده جنس، ولكن هل يستطيع هذا الخالق الأرضي أن يفلت من الموروثات الثقافية والاجتماعية المحيطة بجنسه؟

تحاول الكاتبة أن تحدد تأثر شخوصها بأجزاء من ذاتها وواقعها. الكاتبة معنية بتتبع حيوات شخوصها فيما بين مصادفة الميلاد ومصادفة الموت وتتحدث عن حياتها هي ما بين هاتين المحطتين.

في هذه الشهادة تسترجع الأديبة العراقية مشاهد من الذاكرة يتعلق بعضها بحياتها والبعض الآخر بكتابتها. وهذه مقتطفات مختارة من الشهادة المنشورة كاملة في القسم العربي:

* حياتي كانت محطات سفر.. وأنا أقلب الصور التي أحتفظ بها.. صور.. صور.. صور.. كل ما تبقى من محطات السفر.

* كنت أيامها أؤمن بأن كل بلاد الله وطن لي.. كنت أقول عن نفسي أني مخلوقة كونية غير محدودة بوطن بل أنتمي لكل ما في الكون من سماء وأرض وما بينهما ... ولكن الآن أعرف كم كنت واهمة.. عرفت ذلك عندما أوجدت لي بيتا خارج حدود العراق.

* يؤرقني أني حين ذهبت إلى الوطن بعد الهول الأخير وبعد غياب ثلاث سنوات فوجئت أن العراقيين شاخوا فجأة ... كنت بينهم ـ وياللخجل ـ زائرة ترفل بالصحة والحيوية والجهل حتى أني لم أستطع أن أجيب على سؤالهم الأبدي "أنتم يا من في الخارج.. متى ينتهي الحصار؟"

* وسرعان ما تنتهي الزيارة وأجدني في السيارة المغادرة ألوِّح لأهلي الذين أخلفهم متجذرين بأرض العراق وأعود سابحة في فضاء آخر بجذوري المقطوعة التي لم أعرف أن أغرسها في أرض أخرى.. ويعذبني سؤال: هل أظل مثلهم عراقية؟ أنا التي لم تر ما رأت عيونهم ولم تمتحن بمحنة الوطن؟

* من أول إلى آخر ما كتبت.. يخيل لي أني كتبت كل شيء عما لا أعرفه.. ولم أكتب شيئا عما أعرفه.

* أغلب شخوصي رجال من بيئات لم أعشها ... لماذا أرتدي قناعاً يخفي ذاتي كلما أمسكت قلماً؟ لا أدري ... لا يمكن أن تكون مسألة الرقابة الذكورية في العائلة فحسب.. رغم أن ذلك كان واقعا لا أعتقد أن الكثيرات من الكاتبات العربيات نجون منه.. فالرجل في البيت كان يرغب أن يطلع على كل ما أكتب قبل أن ينشر.

* لماذا أكتب؟

* لم أسأل نفسي هذا السؤال. الكتابة فعالية لا أستطيع أن أحيا بدونها. ربما أنقطع سنوات عنها، لكنها تظل كامنة في شراييني تنتظر لحظة التفجر. لحظة الانفجار هذه متعة تفوق كل المتع التي خبرتها لأنها لحظة ميلاد وموت وبعث.. لحظة خلق. حين أكتب.. يتوقف الكون حولي عن الدوران ويبدأ عالمي الداخلي في التخلق. عندئذ أكون أنا في إهاب واحد: الخالق والمخلوق.

* و... تظل الكتابة ملاذاً أخيراً.

المرأة والكتابة الروائية

فرجينيا وولف

(ترجمة وليد الحمامصي)

في هذه المقالة تجمع وولف بين مهنتيها، كناقدة وكاتبة روائية، في كتابتها النقدية على كتابة المرأة الروائية، متناولة موضوعات مثل الظروف الفنية والاجتماعية-التاريخية التي تحدد كتابة المرأة، والعوامل التي تؤثر في استمرارية هذه الكتابة أو عدمها، ولماذا أقنع البعض المرأة أنها لا تستطيع التعبير عن نفسها إبداعياً إلا من خلال الكتابة الروائية فقط، إلخ. الفقرات التالية مقتطفات من المقالة المنشورة عام ١٩٢٩ تبين النقاط المحورية التي تتعامل معها الكاتبة.

* لماذا لم تكن هناك كتابة نسائية متواترة قبل القرن الثامن عشر؟ لماذا بدأت المرأة عندئذ تكتب بنفس الدأب تقريباً الذي يكتب به الرجل وتقدم لنا من خلال هذه الكتابة بعضاً من روائع الأدب الإنجليزي؟ وما السبب في أن إبداعهن الفني كان - وإلى حد ما، ما يزال - يأخذ شكل الكتابة الروائية؟

* هناك القليل جداً الذي نعرفه عن المرأة. وتاريخ إنجلترا هو تاريخ الخط الذكوري، وليس الأنثوي. فنحن دائماً ما نعرف حقيقةً ما أو تميزاً ما عن آبائنا. ولكن ماذا يبقى عن أمهاتنا؟ لا شيء سوى بعض التقاليد.

* إن وجود المرأة غير العادية يعتمد على وجود المرأة العادية. فقط عندما يمكننا أن نعرف أحوال المرأة العادية، فقط عندما يمكننا قياس طريقة حياة المرأة العادية والخبرات الحياتية المتاحة لها، يمكننا تفسير نجاح أو فشل المرأة غير العادية ككاتبة.

* هناك فضاءات عجيبة من الصمت تفصل فترات نشاط المرأة بعضها عن البعض الآخر. وبالطبع فإن القانون والعادات لعبا دوراً كبيراً في تعاقبات الصمت والتعبير العجيبة هذه. يبدو واضحاً أن الانطلاقة غير العادية لكتابة الرواية في أوائل القرن التاسع عشر نتجت عن تعديلات بسيطة تفوق الحصر في القانون والأعراف والسلوكيات.

* وبالرغم من ذلك فإن هناك ضغطاً هائلاً على النساء لكتابة الرواية. كانت الرواية، وما زالت، أسهل أنواع الكتابة الأدبية للمرأة. فيمكن للمرء أن يشرع في كتابة الرواية أو يتركها جانباً بسهولة أكثر منها في حالة كتابة المسرحية أو الشعر.

* في القرن التاسع عشر كانت المرأة لا تكاد تعيش إلا داخل منزلها ومشاعرها. وروايات القرن التاسع عشر هذه قد تأثرت صاحباتها بكونهن معزولات - بحكم جنسهن - عن أنواع معينة من الخبرات الحياتية.

* ولكن كتابات المرأة لم تتأثر فقط بحيِّز تجارب المرأة الضيق. فقد ظهرت في هذه الروايات سمة أخرى يمكن إرجاعها إلى جنس الكاتبة. القارىء يعيش حالة من الوعي بوجود امرأة - بوجود كاتبة ناقمة من معاملة الآخرين لبنات جنسها وتطالب جاهدة بحقوقهن.

* إن التغيير الكبير الذي تسلل إلى كتابات المرأة هو تغيير موقفهن. فلم تعد المرأة الكاتبة تشعر بالمرارة. ولم تعد تشعر بالغضب. ولم تعد الكتابة بالنسبة لها التماساً واعتراضاً. فنحن نقترب من الوقت الذي لن تؤثر فيه العوامل الخارجية على كتابة المرأة أو تؤرقها.

* إن على المرأة مواجهة الكثير من الصعاب قبل أن تكتب تماماً كما تريد أن تكتب. هناك الصعوبة التقنية حيث مجرد شكل الجملة لا يلائمها. ولكن هذا مجرد وسيلة للوصول إلى غاية ، والغاية يمكن الوصول إليها فقط حينما يكون لدى المرأة الشجاعة للتغلّب على المعارضة والإصرار على أن تكون صادقة مع نفسها. ولكن لهذه العناصر ترتيباً آخر أيضاً، وهو الترتيب الذي يفرضه عليها العرف.

* تختلف قيم المرأة فيما يخص كلاً من الحياة والفن عن قيم الرجل. عندما تبادر المرأة بكتابة رواية فإنها ستجد نفسها تسعى دائماً لتبديل القيم الثابتة لتجعل ما يبدو قليل الأهمية للرجل جاداً، وما يبدو له هاماً تافهاً. ولكن هنا أيضاً بدأت المرأة في احترام إحساسها الخاص بالقيم. أصبحت المرأة الكاتبة أقل اهتماماً بنفسها ؛ وأصبحت أكثر اهتماماً بالأخريات. لقد بدأت المرأة الكاتبة في اكتشاف جنسها وفي الكتابة عن النساء مثلما لم يُكْتَبْ عنهن من قبل.

* إذا ما حاولنا أن نصف كتابة المرأة في الوقت الحالي بشكل مختصر فسنقول إنها تتسم بالشجاعة والصدق وإنها تبقى على اتصال دائم بمشاعر المرأة. لم يعد في هذه الكتابة طعم المرارة. إنها نوع من الكتابة لا يصر على الأنوثة. ستشجع حياة المرأة ذات الطابع الأكثر عمومية الروح الشعرية في كتاباتها. فاهتمام الكاتبات سيتحول إلى ما وراء الشخصي، ما وراء العلاقات السياسية، إلى إشكاليات أوسع وأعمق من النوع الذي يحاول الشاعر معالجته، أي إلى مصائرنا ومعاني الحياة. ستصبح تقنيات الكتابة لديهن أكثر جرأة وثراء.

* إذا جاز لنا التنبؤ، فإن المرأة ستكتب في المستقبل روايات أقل عدداً، ولكنها أكبر قيمة، كذلك لن تتوقف اهتمامات المرأة عند الرواية فقط ولكنها ستخوض مجالات الشعر والنقد والتاريخ. ولكننا في وقتنا هذا نتطلع بالتأكيد إلى ذلك العصر الذهبي، ذلك العصر الخرافي الذي ستنال فيه المرأة كل ما حُرِمَتْ منه على مدى زمن طويل: الوقت والمال وحجرة خاصة بها.

تعريف بكتاب العدد

(أبجدياً حسب الإسم الأخير)

نصر حامد أبو زيد: عَمِلَ أستاذ تحليل النصوص والدراسات الإسلامية في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القاهرة. يعمل حاليا في جامعة لايدن، كما درّس في الولايات المتحدة واليابان. له العديد من الدراسات المتميزة حول التراث والفكر الإسلامي والتصوف والسيميوطيقا، منها **الاتجاه العقلي في التفسير**؛ **فلسفة التأويل**؛ **مفهوم النص**؛ **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**؛ **نقد الخطاب الديني**، كما ترجم العديد من المقالات إلى العربية وأشرف على كتاب **مدخل إلى السيميوطيقا**.

شيرين أبو النجا: حصلت على درجة الماجستير والدكتوراه من قسم الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة حيث تقوم بالتدريس الآن. لها العديد من المقالات المنشورة بالدوريات الأدبية العربية. تتضمن اهتماماتها ومجالات بحثها النقد الأدبي الحديث الخاص بكتابات المرأة. صدر لها مؤخراً كتاب **عاطفة الاختلاف** الذي يتناول بالنقد والتحليل الأدب النسوي بمصر وهي عضو بمركز دراسات المرأة الجديدة.

سعد عبدالرحمن البازعي: أستاذ الشعر الحديث والنقد الأدبي بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود بالرياض. درس في المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة. له عدد من الكتب باللغة العربية، من ضمنها: **ثقافة الصحراء: دراسات في أدب الجزيرة العربية المعاصر** (١٩٩١) **ودليل الناقد الأدبي** (١٩٩٥) (بالاشتراك مع ميجان الرويلي) **وإحالات القصيدة: قراءات في الشعر المعاصر** (١٩٩٨). له أيضاً العديد من المقالات النقدية بالعربية والإنجليزية.

محمد بريري: يدرّس الأدب العربي القديم والحديث بجامعتي القاهرة والجامعة الأمريكية بالقاهرة. صدر له كتاب عن الشعر العربي القديم بعنوان **الأسلوبية والتقاليد الشعرية: دراسة في شعر الهذليين**. له دراسات منشورة في حقل الأدب العربي القديم، شعره ونثره، وأيضا في الأدب الحديث (الشعر والرواية والقصة القصيرة). له ترجمات من الإنجليزية إلى العربية في مجالي النظرية النقدية والأدب العربي القديم. يقوم بتقديم ومناقشة الأعمال الأدبية العربية المعاصرة من خلال أنشطة المجلس الأعلى للثقافة والجمعة المصرية للنقد الأدبي.

ديڤيد بلانكس: أستاذ مساعد التاريخ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. حصل على الدكتوراه في تاريخ العصور الوسطى من جامعة أوهايو عام ١٩٩١. والآن، يقوم بعمل بحثي لإنتاج كتابه عن موضوع اللقاء عبر الثقافات بعنوان **التصورات الغربية للإسلام حتى القرن الثامن عشر**. تتضمن إصداراته الأخيرة: **موقف العصور الوسطى وعصر النهضة من الإسلام: ملاحظات حول الآخر**، وهو كتاب قام بتحريره مايكل فراستو وصدر في نيويورك عن دار نشر سانت مارتن (١٩٩٩)؛ **صور الآخر: أوروبا والعالم الإسلامي قبل ١٧٠٠**، وهو صادر في طبعة **أوراق القاهرة للعلوم الاجتماعية** رقم ١٩ (١٩٩٦)؛ "المجتمع الجبلي: القرية والمدينة في فوا العصور الوسطى" وهي مقالة في كتاب بعنوان **المجتمعات القروية والمدينية في فرنسا العصور الوسطى: بروفنس ولانِدوك، ١٠٠٠-١٥٠٠**، وقام بتحريره كاثرين ريرسون وجون دريندل وصدر عن دار نشر بريل (١٩٩٨)؛ و"الهجرة السنوية للقطعان في العصور الوسطى: جبال البرانس الشرقية،" وهي مقالة نشرت في مجلة **الدراسات القروية** رقم ٢٣ (١٩٩٥).

بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن) (١٩١٣-١٩٩٨): كاتبة مصرية ذات مكانة مرموقة في اللغة والأدب العربي والفكر الإسلامي ولها إنتاج في مجالات متعددة. أعمالها تتكون من دراسات في القرآن الكريم ودراسات لغوية وأدبية وتاريخية - تتضمن تحليلاً لأعمال الشاعر العباسي أبي العلاء المعري والخنساء، أقدم شاعرة عربية - وسيرة ذاتية وروايات ومجموعات قصص قصيرة ودراسات اجتماعية. مقالاتها التي صدرت في جريدة **الأهرام** والمحاضرات التي ألقتها في مدن عربية شملت موضوعات الفكر الإسلامي والثقافة العربية والتراث والحداثة.

جيهان البيومي: أستاذة الطب ومديرة برنامج التدريب التخصصي للأطباء بالمركز الطبي بجامعة جورج واشنطن. حصلت على درجتها العلمية في الطب من جامعة ميتشجان. ومن أنشطتها المختلفة مشاركتها في العديد من المشروعات البحثية مع المجلس القومي للممتحنين الأطباء. كما يتضمن عملها الاجتماعي الإدلاء بأحاديث أسبوعية للتلفزيون والراديو لمناقشة العديد من قضايا الصحة العامة، بالإضافة إلى برامج مع مجموعات من النساء. وهي أيضا عضو مجلس إدارة الشبكة القومية لصحة النساء.

سلمى الخضراء الجيوسي: شاعرة وناقدة وباحثة ومترجمة. وعملت أستاذة الأدب العربي في جامعة الخرطوم وجامعة الجزائر وفي جامعات أمريكية، قبل أن تنشىء مؤسسة بروتا (مشروع ترجمة الآداب العربية) وتديرها. وهي غزيرة الإنتاج، أصدرت ديوان **العودة من النبع الحالم** (١٩٦٠) ودراسة في مجلدين عن اتجاهات الشعر العربي الحديث، وأشرفت على العديد من المنتخبات الجامعة المترجمة إلى الإنجليزية ومنها **أنطولوجيا الشعر العربي الحديث**؛ **أنطولوجيا أدب الجزيرة العربية**؛ **أنطولوجيا المسرح العربي المعاصر**؛ **أنطولوجيا الأدب الفلسطيني المعاصر**.

شريف حتاتة: طبيب وروائي ومناضل سياسي. حصل على بكالوريوس الطب من جامعة القاهرة. عمل لمدة ثماني سنوات مع هيئة الأمم المتحدة وكأستاذ زائر بجامعة ديوك بالولايات المتحدة الأمريكية. له العديد من الأعمال المنشورة، من ضمنها خمس روايات (**العين ذات الجفن المعدني والشبكة وكريمة وقصة حب عصرية والرئيسة**) وكتابين في أدب الرحلات (**الطريق إلى آسيا وطريق الحب والملح**) وسيرة ذاتية في ثلاثة مجلدات (**النوافذ المفتوحة**) وله العديد من الأعمال المنشورة في مجالي الصحة والسياسة.

وليد الحمامصي: مدرس مساعد بقسم اللغة والأدب الإنجليزي، كلية الآداب، جامعة القاهرة. حصل على ليسانس الأدب الإنجليري من جامعة القاهرة. أتم رسالة الماجستير بقسم الأدب الإنجليزي و المقارن، بالجامعة الامريكية، وكان موضوعها دراسة مقارنة بين عملين لأليس ووكر وحنان الشيخ. يعد حاليًا لكتابة رسالة الدكتوراه بجامعة القاهرة. تتضمن اهتماماته الترجمة والأدب المقارن والدراسات الجنوسية.

سريلاتا راقي: مدرسة الأدب واللغة الفرنسية في قسم الدراسات الأوروبية بجامعة سنغافورة. لها عدد من الكتب المنشورة، من أحدثها **الهند في الأدب الرومانيسك الفرنسي منذ ١٩٤٧**.

ألفت كمال الروبي: أستاذة مساعدة بقسم الأدب العربي بكلية الآداب ، جامعة القاهرة، تدرّس النقد الأدبي والبلاغة. لها دراسات منشورة في التراث النقدي والبلاغي: **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين** (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣)؛ **الموقف من القص في تراثنا النقدي** (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩١) . ولها أبحاث منشورة في مجلات **فصول** و**ألف** ومجلة كلية الآداب جامعة القاهرة تدور حول تشكل النوع القصصي في التراث وفي عصر النهضة العربية. تعد الآن دراسات حول كتابة المرأة العربية (مبدعة وناقدة) في عصر النهضة في محاولة لاستعادة الموروث النسائي.

ميجان حسين الرويلي: أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود ، الرياض وعضو تحرير مجلة **الجامعة الأدبية**. نشر عدداً من الأبحاث في مجال النظريات النقدية المعاصرة والدراما باللغتين العربية والإنجليزية في مجلات مختلفة في العالمين العربي والغربي. آخر ما كتبه في العربية كتاب **قضايا نقدية ما بعد بنيوية: سيادة الكتابة، نهاية الكتابة، موت اللفظ، موت المؤلف** (الرياض: منشورات النادي الأدبي، ١٩٦٦). ومن الدراسات في التراث العربي مقال "الحيوان بين المرأة والبيان: قراءة في كتاب **البيان والتبيين** للجاحظ" المنشور في مجلة **فصول** (١٩٩٣) وفي اللغة الإنجليزية المصنف ٥٢ من منشورات مركز بحوث كلية الآداب/جامعة الملك سعود: "صوت واحد على الخط: كريستوفر نوريس وسياسة التفكيكية" (١٩٩٤).

بشير السباعي: كاتب ومترجم مصري، خريج قسم الفلسفة، سبق له أن ترجم للكاتب تيموثي ميتشل كتبه: **استعمار مصر** (بالاشتراك مع أحمد حسان) (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠)؛ **مصر في الخطاب الأمريكي** (نيقوسيا: دار عيبال، ١٩٩١)؛ **الديموقراطية والدولة في العالم العربي** (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦) وكتاب تزڤيتان تودوروف، **فتح أمريكا: مسألة الآخر** (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٢). ترجم أيضاً العديد من الكتب والدراسات من الإنجليزية والفرنسية والروسية إلى العربية.

دوريس إنريت-كلارك شكري: رئيسة قسم الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. حققت وترجمت أعمالا لاتينية كما نشرت دراسات عديدة عن فرجينيا وولف ويونسكو ومارجريت دوراس وكونديرا، وعن البعد الفلسفي في الحداثة وفي ما بعد الحداثة.

هدى الصدة: أستاذة مساعدة في الأدب الإنجليزي بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة. تشارك في تحرير سلسلة كتب عن قضايا المرأة بعنوان **هاجر**. تعمل كمنسّقة لـ "ملتقى المرأة والذاكرة". لها اهتمامات بحثية في مجالات النقد المقارن والنقد النسوي وسير النساء وقضايا الترجمة. هي أيضاً من النشيطات في مجال الدفاع عن حقوق المرأة.

هبة رءوف عزت: تدرّس العلوم السياسية بجامعة القاهرة. حصلت على ماجستير علوم سياسية في موضوع "المرأة والعمل السياسي: رؤية اسلامية" (١٩٩٢) الذي صدر في كتاب بالعربية (١٩٩٥) ثم بالماليزية (١٩٩٦) وتتم ترجمته للإنجليزية حالياً. تعد أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية في موضوع "المواطنة: دراسة تطور المفهوم في الفكر الليبرالي." هي عضوة مؤسسة في "مجموعة الجنوب للدراسات" وكانت باحثة زائرة بجامعة وستمنستر بلندن ١٩٩٥/١٩٩٦ ومركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية ١٩٩٨.

أنتوني كالدربانك: يدرّس حالياً اللغة الإنجليزية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. حصل على الليسانس في اللغة العربية والفارسية من جامعة مانشيستر وماجيستير في علوم اللغة التطبيقية من جامعة سالفورد. عاش في مصر لعدة سنوات ودرّس العربية والترجمة إلى العربية في القاهرة والمملكة المتحدة. نشر عدة ترجمات منها رواية **الخباء** لميرال الطحاوي، بالإضافة إلى القصص القصيرة.

جوليا كريستيڤا: مفكرة معاصرة من أصل بلغاري شكلت خطاباً نقدياً جديداً استمدته من علوم الفلسفة واللغة والسيميوطيقا والنظرية النقدية والتحليل النفسي. كريستيڤا انضمت إلى دائرة **التل كل** (التي ضمت **رولان بارت وميشيل فوكو**) في ١٩٦٩ ونشرت أعمالها (بالفرنسية): **السيميوطيقا: أبحاث في السيميوتحليلية** (١٩٦٩) **ونص الرواية: مدخل سيميوطيقي لبنية خطابية قابلة للتحول** (١٩٧٠) **وثورة اللغة الشعرية: الطليعية في نهاية**

القرن التاسع عشر (١٩٧٤). العامل الأساسي الذي أثر على فكرها وتحليلها للنصوص الأدبية الطليعية هو التحليل النفسي والاشتباك مع فكر فرويد. لها مقال عن علاقة تاريخ الأجنبي بالقومية ومن أهم أعمالها الحديثة **ضد الاكتئاب القومي والأنثوي والمقدس؛ وبروست: مسائل الهوية ورؤى أساسية؛ قصص حب؛ أمراض الروح**. كريستيفا عضوة هيئة التدريس بجامعة باريس وكانت أستاذة زائرة بجامعة كولومبيا.

هدى لطفي: أستاذة مساعدة بقسم تاريخ وثقافة الشرق الأوسط في العصور الوسطى بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. حصلت على الدكتوراه عام ١٩٨٣ من معهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكجيل، مونتريال، كندا. كتبت كتابا عن المجتمع المملوكي في القدس (**القدس المملوكية: تاريخ القدس المملوكية بناء على وثائق الحرم**، ١٩٨٦)، بالإضافة إلى مقالات عديدة على علاقات الجنوسة والثقافة في المجتمع العربي-الإسلامي في العصور الوسطى. منذ أن بدأت تمارس فن الرسم في ١٩٩٢، كان لها عدة معارض منفردة وجماعية.

ميليسا ماثيس: تعمل أستاذة مساعدة للنظرية السياسية بقسم العلوم السياسية في جامعة مريلاند، الولايات المتحدة الأمريكية. لها العديد من المقالات المنشورة حول قضايا المرأة والسياسة والنظرية السياسية. تقوم الآن بعمل أبحاث عن أشكال العلاقة بين عينة من المهاجرات المسلمات والمجتمع الأمريكي وما لذلك من مغزى فيما يختص بتقبل المجتمع الأمريكي للأديان.

محمد محمود: تلقى تعليمه في جامعة الخرطوم وأكسفورد وقام بالتدريس في كلية الآداب بجامعة الخرطوم ومعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد. يعمل حالياً أستاذاً مشاركاً في قسم الأديان المقارنة بجامعة تفتز بالولايات المتحدة. وآخر ما نشره كتاب **الإسلام والحداثة** الذي شارك في تحريره والصادر في لندن عام ١٩٩٨. ولقد نشر العديد من الأبحاث بالعربية والإنجليزية عن قضايا الإسلام المعاصر، ويعمل حالياً على إنجاز مشروعين: مشروع عن الخطاب القصصي في القرآن ومشروع عن فكر المفكّر الصوفي السوداني الاستاذ محمود محمد طه.

بريندا مهتا: أستاذة الدراسات الفرنسية بقسم اللغات والآداب الأجنبية بكلية ميلز في أوكلاند، كاليفورنيا. لها كتاب عن أونوريه دي بلزاك Honoré de Balzac والعديد من المقالات على الآداب الأفريقية والكاريبية المكتوبة باللغة الفرنسية ظهرت في مجلات مثل مجلة *The French Review* ومجلة *Revue Francophone* ومجلة *Journal of Caribbean Studies*. تعمل الآن على كتابها الثاني: **اضطرابات ديسبورية: مناقشة الكالا باني في كتابات هندية-كاريبية نسوية معاصرة من جيانا إلى ترينيداد.**

منى ميخائيل: أستاذة الأدب العربي والمقارن بقسم دراسات الشرق الأوسط في جامعة نيويورك، وهي عضوة مجلس إدارة جماعة التراث الإسلامي بنيويورك. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ميتشجان، ثم درّست في جامعتي برنستون والقاهرة. لها العديد من المحاضرات والإصدارات في مجال تخصصها في الدراسات العربية ودراسات المرأة والجنوسة.ومن بين إصداراتها: **دراسات في القصة القصيرة عند نجيب محفوظ ويوسف إدريس** (١٩٩٢)، **وصور المرأة العربية: الحقيقة والخيال** (١٩٧٩). صدر لها العديد من المقالات في دوريات متخصصة، كما نالت عدداً من الجوائز في مجال الترجمة.

بثينة الناصري: كاتبة عراقية ولدت في بغداد. حصلت على بكالوريوس اللغة الإنجليزية من كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٦٧. لها العديد من الأعمال القصصية منها: **حدوة حصان** (١٩٧٤)، **موت إله البحر** (١٩٧٧)، **فتى السردين المعلب** (١٩٩١)، **وطن آخر** (١٩٩٤) **والطريق إلى بغداد** (١٩٩٨). وهي مقيمة بالقاهرة منذ ١٩٧٨.

ڤرجينيا وولف: (١٨٨٢-١٩٤١) كاتبة روائية وناقدة إنجليزية وواحدة من مؤسسي **دائرة البلومسبري** (مجموعة من مثقفي لندن الطليعيين). استخدمت وولف تيار الوعي بأسلوب مجدد في كتاباتها الروائية. رواياتاها **مسز دالوي** (١٩٢٥) **وإلى المنارة** (١٩٢٧) تمثلان استخدامها لحياة شخصياتها السيكولوجية لتولد الحدث. ورواية **الأمواج** (١٩٣١) عمل شعري مراوغ ينقل انطباعات الكاتبة وإدراك شخصياتها. وتناولت واعتنقت وولف قضايا المرأة في **حجرة خاصة** (١٩٢٩). وقد تم جمع مقالاتها في مجموعات نقدية (١٩٢٥ و١٩٣٢) كما نُشرت مقتطفات من يومياتها المنشورة بعد وفاتها في **يوميات كاتبة** (١٩٥٣).

نهاية القسم العربي



End of English Section

---

publication is a book in Arabic on postructuralism: *Poststructuralist Issues: Supremacy of Writing, the End of the Book, the Death of Voice, the Death of the Author* (Riyadh: Riyadh Literary Club, 1996). His latest work in English is a monograph: *A Single Voice on the Line: Christopher Norris and the Politics of Deconstruction,* Publication of the Research Center-Arts, 52 (Riyadh: King Saud University Press, 1994).

Doris Enright-Clark Shoukri is Chairman of the Department of English and Comparative Literature at the American University in Cairo. She is the editor and translator of the *Liber Apologeticus de Omni Statu Humanae Naturae* by Thomas Chaundler, and has published articles on Virginia Woolf, Ionesco, Kundera and Duras.

Bashir El-Siba'i is an Egyptian writer and translator. He has co-translated (with Ahmed Hassan) Timothy Mitchell's *Colonising Egypt* (1990), *Egypt in American Discourse* (1991) and *Democracy and the State in the Arab World* (1996). He has also translated a number of works from English, French and Russian into Arabic, including Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique* (1992).

Virginia Woolf (1882-1941) is an English novelist, critic and one of the founders of the Bloomsbury group, a circle of the London intelligentsia, who used innovative stream-of-consciousness techniques in her literary works. Such novels as *Mrs. Dalloway* (1925) and *To the Lighthouse* (1927) exemplify her use of the psychological lives of her characters to generate plot. *The Waves* (1931) is a poetic, evasive work that conveys the ebb and flow of the writer's impressions and the characters' perceptions. Her essays are compiled in volumes entitled *The Common Reader: First Series* (1925) and *The Common Reader: Second Series* (1932). In *A Room of One's Own* (1929), Woolf espoused and addressed women's issues. Extracts from her posthumously published journals were collected in *A Writer's Diary* (1953).

York. She obtained her Ph.D. from the University of Michigan, Ann Arbor. She taught at Princeton and Cairo Universities. She lectures and publishes extensively in her area of specialization in Arabic literature, and women and gender studies. Among her publications are: *Studies in the Short Fiction of Naguib Mahfouz and Yusuf Idris* (1992) and *Images of Arab Women: Fact and Fiction* (1979). She has also published numerous articles in leading scholarly journals and anthologies. She is a recipient of many awards for her translations.

Buthaina Al Nasiri is an Iraqi writer, born in Baghdad. She obtanined her BA in English Literature from Baghdad University. She has published a number of narrative works including: *Horseshoe* (1974), *Death of the Sea God* (1977), *Canned Sardines' Boy* (1991), *Another Home* (1994) and *The Route to Baghdad* (1998). She has been living in Cairo since 1978.

Srilata Ravi is a Lecturer in the European Studies Programme of the National University of Singapore where she teaches French language and literature. She has a number of publications to her credit, the most recent of which is *L'Inde dans le Genre Romanesque Français depuis 1947.*

Olfat Kamal Al-Rouby is professor of Arabic criticism and rhetoric in the Arabic literature Department at Cairo Unviersity. She has published works on the critical heritage and rhetoric: *Muslim Philosophers' Theory of Poetry* (Beirut: Dar al-Tanwir, 1982); *The Position Towards Storytelling in Our Critical Heritage* (Cairo: The Centre of Arabic Research, 1992). She has also published articles in *Fusul*, *Alif* and the journal of Cairo University's Literature Department on the development of the narrative genre and the Arab renaissance. She is currently preparing studies about Arab women's critical and creative writing in the renaissance in an attempt to revive women's heritage.

Maijan H. Al-Ruwaili is a professor and currently head of the Department of English, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia, and a member of the editorial board of the *Journal of Kind Saud University-Arts*. He has published a number of studies in English and Arabic in *Essays in Poetics* (England), *Journal of King Saud University* (Saudi Arabia) and *Fusul* (Egypt). His most recent

society in Jerusalem (*al-Quds al-Mamlukiyya: A history of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents*, 1985), as well as many articles on gender relations and culture in medieval Arab-Muslim society. Since she began painting in 1992, she has had several solo and group exhibits.

Mohamed Mahmoud was educated at the University of Khartoum and the University of Oxford. He taught in the Faculty of Arts at the University of Khartoum and in the Oriental Institute at the University of Oxford. Currently, he is an Associate Professor in the Department of Comparative Religion at Tufts Unviersity (USA). His most recent publication is a co-edited book entitled *Islam and Modernity* (London: I. B. Tauris, 1998). He has published many papers in Arabic and English dealing with different aspects of modern Islam. He is currently working on a project on Quranic narrative discourse and a project on the thought of the Sudanese Sufi thinker Ustadh Mahmud Muhammad Taha.

Melissa Matthes is Assistant Professor of Political Theory at the Department of Government and Politics, University of Maryland, USA. She has published a number of articles on women, politics and political theory. She is currently involved in research on immigrant Muslim women and the way they adapt to life in the US and what this has to say about American attitudes towards religion.

Brinda J. Mehta is an Associate Professor of French Studies in the Department of Foreign Languages and Literatures at Mills College, Oakland, California. She is the author of a book on Honoré de Balzac as well as several publications on Francophone African and Caribbean literatures that have appeared in journals such as *The French Review*, *Revue Francophone*, *Journal of Caribbean Studies*, among others. She is currently working on her second book entitled, "Diasporic Dis (locations): Negotiating the Kala Pani in the Writings of Contemporary Indo-Caribbean Women Writers from Guyana and Trinidad."

Mona Mikhail is Professor of Arabic and Comparative Literature in the department of Middle Eastern Studies, New York University. She is Vice-President of the Egyptian-American Professionals Society (EAPS), and board member of the Islamic Heritage Society in New

Sherif Hetata is medical doctor, creative writer and political activist. He obtained his medical degree from Cairo University. He worked for eight years for the United Nations and was a Visiting Professor at Duke University, USA. He has published five novels (*The Eye with an Iron Lid, The Net, Karima, A Contemporary Love Story* and *Woman President*), two travelogues (*Journey to Asia* and *The Way of Love and Salt*), an autobiography in three volumes (*Open Windows*) and various other books on health and politics.

Salma Khadra Jayyusi is a distinguished literary personality. She is widely known for her poetry, literary criticism, scholarship and translations. She is the author of the two-volume study *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* and the editor of *Modern Arabic Poetry: An Anthology* (1987). *Literature of Modern Arabia* (1988), *Anthology of Modern Palestinian Literature* (1992), *The Legacy of Muslim Spain* (1992), among others. She taught in Sudan, Algeria and the US. She is presently the founder and director of PROTA (Project of Translation from Arabic).

Julia Kristeva is a Bulgarian-born contemporary theoretician who has formulated new modes of critical discourse that draw upon the disciplines of philosophy, linguistics, semiotics, literary theory and psychoanalysis. Kristeva joined the *Tel Quel* group (which included Roland Barthes and Michel Foucault) in 1969 and produced such works as *Recherches pour une sémanalyse* (1969), *Le Texte du roman* (1970) and *La Révolution du langage poétique* (1974) based on her doctoral thesis. Non-Freudian psychoanalysis has influenced her theories and analyses of avand-garde literary texts. Her essay *Etrangers à nous-mêmes* (1988) examines the relationship between the history of the foreigner and nationalism. Her recent publications are *Contre la dépression nationale*; *Le féminin et le sacré*; *Proust: Questions d'identité*; *Les nouvelles maladies de l'âme* and *Visions capitales*. Kristeva is a member of the Faculty at the University of Paris VII and has been a regular visiting Professor at Columbia University.

Huda Lutfi is Associate Professor of Medieval Middle East History and Culture at the American University in Cairo. She received her Ph.D. in 1983, from the Institute of Islamic Studies at McGill University, Montreal, Canada. She has written a book on Mamluk

Anthony Calderbank teaches Freshman Writing at the American University in Cairo. He has a Bachelor's degree in Arabic and Persian from the University of Manchester and a Master's degree in Applied Linguistics from the University of Salford. He has lived in Egypt for many years and has taught Arabic and Arabic translation in Cairo and the U. K. He has published several translations including short stories and a novel.

Hoda Elsadda is Associate Professor of English Literature, in the Department of English, Cairo University. She is co-editor of *Hagar*, a journal on women's issues and Coordinator of the "Women and Memory Forum." Her research interests are: comparative studies, feminist criticism, women's biographies and translation theory. She is also an activist for women's rights.

Heba Raouf Ezzat is assistant lecturer of political science at Cairo University. She received her Master's degree in political science and wrote her thesis on "Woman and Political Action: An Islamic Perspective" (1992) which was published as a book in Arabic (1995) then Malaysian (1996) and is currently being translated into English. She is preparing a Ph. D. proposal in political science on "The Female Citizen: A Study of the Development of the Concept in Liberal Thought". She is a founding member of "The South Group for Research" and was a visiting researcher at Westminster University in London in 1995-96 and at the Oxford Center for Islamic Research in 1998.

Walid El Hamamsy is Assistant lecturer at the Department of English Language and Literature, faculty of Arts, Cairo University. He has obtained his BA in English literature from Cairo University. His MA dissertation, completed at the Department of English and Comparative Literature, the American University in Cairo, was a comparative study of two works by Alice Walker and Hanan al-Shaykh. He is currently preparing to write a Ph.D. thesis at Cairo University. His interests include translation, comparative literature and gender issues.

(1995) (written in collaboration with Maijan Al-Ruwaili) and *Ihalat al-Qasida: Qira'at fi al-Shi'r al-Mu'asir* (1998). He has also published a number of critical articles in Arabic and English.

Bint al-Shati' ('Aisha 'Abdul-Rahman) (1913-1998) is an influential and prolific Egyptian figure in Arabic language and literature and Islamic thought. Her works comprise interpretations of the Quran, linguistic, literary and historical studies that include analyses of the work of the Abbassid poet Abu al-'Ala' al-Ma'arri and the first Arab woman poet al-Khansa', an autobiography, novels, short story collections and sociological studies. Her articles in *al-Ahram* newspaper and lectures delivered in the Arab world and abroad covered Islamic thought, Arab culture, heritage and modernism.

Muhammad Birairi is Professor of classical and modern Arabic literature at Cairo University and at the American University in Cairo. He published a book on classical Arabic poetry titled *Poetic Stylistics and Traditions: A Study in the Poetry of the Hudhalis.* He has several published studies in the field of classical Arabic literature (both poetry and prose), in addition to studies in modern Arabic literature (poetry, novel and short story). He has many translations from English to Arabic in critical theory and classical Arabic literature. He introduces and discusses contemporary Arabic literary works through the activities of the Supreme Council of Culture and the Egyptian Society for Literary Criticism.

David R. Blanks is Associate Professor of History, the American University in Cairo. He obtained his Ph. D. in Medieval History from Ohio State University (1991). He is currently doing research for a book on cross-cultural encounters, *Western Views of Islam to the Eighteenth Century.* His recent publications include *Medieval and Renaissance Attitudes Toward Islam: Perceptions of the Other*, edited with Michael Frassetto, (1999); *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700, Cairo Papers in Social Science*, (1996), edited with introduction; "Mountain Society: Village and Town in Medieval Foix" in *Urban and Rural Communities in Medieval France: Provence and Languedoc, 1000-1500*, eds. Kathryn Reyerson and John Drendel (1998) and "Transhumance in the Middle Ages: the Eastern Pyrenees," *The Journal of Peasant Studies* 23 (1995).

Notes on Contributors

(Alphabetically by Last Name)

Shereen Abou El Naga is a lecturer in the Department of English Language and Literature at Cairo University. She has published articles on feminist literature in a number of Arabic literary periodicals. Recently, she published her first book on feminist literature in Egypt, *The Passion of Difference*. She is also a member of "The New Woman Research Centre" which is a feminist Egyptian NGO.

Nasr Hamid Abu-Zeid taught in the U.S. and Japan and was a Professor of Islamic Studies and Textual Analysis in the Department of Arabic at Cairo University. He currently teaches at Leiden University. His influential works on Islamic thought, mysticism and hermeneutics include: *The Rational Orientation in Exegesis*, *The Philosophy of Interpretation* and *The Concept of the Text*. He is the co-editor of *Introduction to Semiotics*.

Jehan El-Bayoumi is Professor of Internal Medicine and Director of the Medical Center's residency progam at George Washington University. She obtained her degree as Medical Doctor from the University of Michigan. Among her various activities is being involved in a number of ongoing research projects with the National Board of Medical Examiners. Her community work includes weekly television and radio appearances on various public health issues as well as programs with women's groups including serving on the board of the National Women's Health Network.

Saad A. Al-Bazei is Professor of Modern Poetry and Literary Criticism in the English Department at King Saud Universiy in Riyadh. He was educated in Saudi Arabia and the United States. His publications in Arabic include: *Thaqafat al-Sahra': Dirasat fi Adab al-Jazira al-'Arabiyya al-Mu'asir* (1991), *Dalil al-Naqid al-Adabi*

home and her emotions. And those nineteenth-cetury novels were profoundly influenced by the fact that women who wrote them were excluded by their sex from certain kinds of experience.

* But the novels of women were not only affected by the necessarily narrow range of the writer's experience. They showed another characteristic which may be traced to the writer's sex. We are conscious of a woman's presence—of someone resenting the treatment of her sex and pleading its rights.

* The great change that has crept into women's writing is a change of attitude. The woman writer is no longer bitter. She is no longer angry. She is no longer pleading and protesting as she writes. We are approaching the time when her writing will have little or no foreign influence to disturb it.

* Before a woman can write exactly as she wishes to write, she has many difficulties to face. There is the technical difficulty that the very form of the sentence does not fit her. But that is the means to an end, and the end is still to be reached when a woman has the courage to surmount opposition and the determination to be true to herself. But they have another order also, which is the order imposed upon them by convention.

* The values of a woman are not the values of a man. When a woman comes to write a novel, she will find that she is perpetually wishing to alter the established values. But here, too, women are beginning to respect their own sense of values. They are less interested in themselves; they are more interested in other women. Women are beginning to explore their own sex, to write of women as women have never been written of before.

* If one should try to sum up the character of women's fiction, one should say that it is courageous; it is sincere; it keeps closely to what women feel. It is not bitter. It does not insist upon its femininity. The greater impersonality of women's lives will encourage the poetic spirit. They will look beyond the personal and political relationships to the wider questions which the poet tries to solve—of our destiny and the meaning of life. Their technique will be bolder and richer.

* If we may prophesy, women in time to come will write fewer novels, but better novels; and not novels only, but poetry and criticism and history. But in that, to be sure, one is looking ahead to that golden, that perhaps fabulous, age when women will have what has so long been denied them—leisure, and money, and a room to themselves.

Women and Fiction

Virginia Woolf
(Translated by Walid El Hamamsy)

In this article, Woolf brings her two professions, as both critic and novelist, together, writing critically about women's fictonal writing. She addresses such issues as the artistic and sociohistorical circumstances that condition women's writing, the (non)continuity of women's writing, why women have always been made to believe that they can only write creatively in the fictional mode, etc. The following are excerpts from the article that demonstrate its major points of focus.

* Why was there no continuous writing done by women before the eighteenth century? Why did they then write, almost as habitually as men, and in the course of that writing produce some of the classics of English fiction? And why did their art then, and to some extent does their art still, take the form of fiction?

* Very little is known about women. The history of England is the history of the male line, not of the female. Of our fathers we know always some fact, some distinction. But of our mothers, our grandmothers, our great-grand-mothers, what remains? Nothing but a tradition.

* The extraordinary woman depends on the ordinary woman. It is only when we know what were the conditions of the average woman's life, it is only when we can measure the way of life and the experience of life made possible to the ordinary woman that we can account for the success or failure of the extraordinary woman as a writer.

* Strange spaces of silence seem to separate one period of activity from another. Law and custom were of course largely responsible for these strange intermissions of silence and speech. It is clear that the extraordinary outburst of fiction in the beginning of the nineteenth century in England was heralded by innumerable slight changes in law and customs and manners.

* Yet there was still considerable pressure upon women to write novels. Fiction was, and still is, the easiest thing for a woman to write. A novel can be taken up or put down more easily than a play or a poem.

* In the nineteenth century, a woman lived almost solely in her

his readers of the many snares to full understanding of patristic views. Having thus prepared his readers, he assembles the views of the authorities on a variety of theological questions and in doing so demonstrates that, even in matters of supreme importance, varying and divergent opinions can be found. The importance of his work is not that it constituted a challenge to Authority, which in no way it purported to do, but that it influenced the character of scholarly method. It established a technique for clearing the tangled scholarly undergrowth and making way for reasoned judgment.

It was a technique which Chaucer found useful and employed, but it was not the only device he had recourse to, which questions the value of authoritative guides. There are quips and jibes at Authority throughout his works. In *The Reeve's Tale*, the Miller expresses his distrust of the methods of the clerks and theologians. *The Merchant's Tale* provides amusing examples of several other approaches to Authority. The first is to show that precedents can be found in the Bible for highly questionable behavior. *The Tale of Melibee* and the Prologue to the *Wife of Bath's Tale* both provide ample evidence of the futility of arguing from Authority. The difference between the two is that whereas the Wife's Prologue does so explicitly, *The Tale of Melibee* does so almost inadvertently.

In the Wife of Bath's Prologue, the opening line proclaims an intention to pit common sense and reason against Authority. The Wife of Bath, herself, is the chief instrument. Chaucer gives her full rein and lets her gallop off at a merry pace until Authority unequal to the mount is thrown finally exhausted to the ground. Her own experience of marriage is enough and she needs no Authority to inform her about it. However, when she goes on to discuss other questions related to marriage, she pays attention to their words and proves that in citing Authorities she can beat the scholars at their own game. She uses the "sic et non" technique, i.e. she demonstrates that conflicting opinions exist on each of the questions she will consider. She replies in kind to her learned opponents, and we get not only these replies: the comic effect is heightened by the fact that it is she, an unread widow, who voices their learned views. Her very buoyance and exuberance grant a borrowed vitality to the deadly texts she adduces and act as a contrapuntal reprimand to the dreary gentlemen she quotes.

to attack masculine epistemological dominance, the more they sacrifice their own "gender" distinction. This move that first promotes the importance of gender then calls for the obliteration of generic distinctions only re-enacts the classic claim that knowledge is "sexless." The relationship between gender studies and feminism only deepens this paradox: feminism is a political movement that heavily relies on "sex" whereas gender studies seems to rely on "sex" only to deny its importance to knowledge. Moreover, as women denounce the masculine paradigm of knowledge, the alternative they advance falls prey to the very limitations they have identified in the other "masculine" paradigm. Instead of seeking the establishment of effective socio-political structures, women seem to settle for liberal attitudes which have always been part and parcel of the masculine enterprise. In advancing gender-free knowledge and society, women seem to be losing in winning; and only masculinism accommodates this disarming paradox.

The Wife of Bath's Parody of Scholasticism

Doris Enright-Clark Shoukri

In dealing with matters of theological dispute Chaucer's speakers often indicate that they know very little; sometimes they make clear that they care even less. This article endeavorurs to show that in addition to this negative attitude displayed by his persona, there is given voice throughout Chaucer's work a positive distrust of theological argument based upon the weight of authority as a means of arriving at truth. To express this distrust various of the pilgrims resort to a technique developed by Abaelard in his *Sic et Non.* The technique is executed by Chaucer toward a comic end, but it does, in fact, achieve the aims that Abaelard set himself. The article examines the technique as employed by Abaelard and the purpose to which he put it. Subsequently, it examines *The Tale of Melibee* to illustrate the method of argumentation based upon authority; it moves on to suggest that the Wife of Bath's Prologue is a burlesque of that method.

In the Prologue to *Sic et Non,* Abaelard states his purpose, to assure that reason prevail and common sense function as bases in determining the merits of authoritative pronouncements. He reminds

woman to biology, thus reinforcing the association of the previous charactersitics as ones of women alone. In addition, Ziyada's insistence on her principle of "sympathetic criticism" (*al-'atf al-naqdi*), if only with the purpose of achieving objectivity, strenghened the patriarchal idea of the *emotional* woman and the *rational* man.

Her falling in the trap of male worldview goes back to the fact that women's discourse of liberation, in general, was moving essentially under patriarchal protection at this early historical juncture. Ziyada, nevertheless, will always be considered the first to achieve a critical discourse with a female perspective, by her reading and analyzing woman's own production in an effort to arrive at its specificity. Through her criticism, a legitimacy was endowed to women's writing in terms of its importance in uncovering an alternative viewpoint based upon a consciousness of the female self.

Degendering Knowledge/ Bridging the Sexual Difference?

Maijan H. Al-Ruwaili

Addressing the theme of knowledge in gender studies, this paper focuses on the attempts women scholars and critics have advanced to demystify the biased exclusion of women from the domain of Western "knowledge." The very paradigm of knowledge is said to be masculine oriented, and thus eventuates the exclusion of the feminine. Though the efforts are edifying and insightful, the outcome seems to defy the very intentions for which the attempts are carried through. The article, therefore, seeks to highlight the discrepancy between the claims of gender studies and the self-defeating result such studies ultimately necessitate. Women advocates of the importance of gender not only end up confirming the masculine bias, but also promote the obliteration of the feminine gender; that is, the obliteration of what women claim to be too essential to be overlooked by masculine paradigms of knowledge. Thus, the excruciating irony materializes when these women begin their attempts by asserting the importance of gender yet only end up denying that very importance.

As the argument makes clear, the more women rely on gender

contemporaries and predecessors (Malak Hifny Nasif 1886-1918; 'Aisha Taymur 1840-1902; Warda al-Yazijy 1838-1924). This study examines Ziyada's criticism in her work on Taymur of which chapters were published in *Al-Muqtataf* (المقتطف), a journal issued intermittently in Cairo in 1923-24, later published twice as a book in Cairo in 1952 and 1956 and more recently re-issued twice in Beirut in the early eighties.

'Aisha Taymur's criticism represents a female critical achievement that pre-dates current trends in women's literature and criticism. This study revives Ziyada's texts that are no longer present in critical memory.

The study addresses two issues: how Ziyada established a critical discourse different from male criticism and to what extent she was able to put women's writing on an equal footing—Ziyada's concept of literature did not differ from that of her male contemporaries—of Al-Diwan school—but she was able to expand her concept of literature to make room for the voice of the woman poet and writer. Her view was founded on her critical awareness of male bias that makes the self limited to man alone, and thus results in man's domination of the realms of thought and creativity.

Ziyada aimed to seize the woman writer's right to express a distinct voice and, implicitly, that of the female critic who puts this voice on an equal footing.

Ziyada undertook to accentuate the feminine features of Taymur's poetry and attempted to read these feminine characteristics despite her assertion that Taymur had complied with poetic traditions—that are masculine without a doubt—and her discussion of the reasons for this compliance, indeed for woman's silence in general. At the same time, Ziyada strove to introduce an idea whereby women's writing could become writing with its own specificities.

Ziyada, however, who strove to contradict the hierarchical relationship between man and woman, defined the feminine features of Taymur's poetry, and of women's poetry in general, in a way that paradoxically emphasizes this relationship of hierarchy by underlining the characteristics of weakness, gentleness, timidity and the sense of feebleness as stable feminine traits linked with femininity. Ziyada was not able to evade dominant contemporary male concepts associated with woman and femininity as is clear in her use of the expression "female nature" which almost limits the distinction between man and

Théophile Gautier's image of the sensual "bayadères" in literary works of the colonial period constructed "la femme sacrée" as the most recognizable signifier of Indian culture. In course of time, images of violence, associated with the practice of widow burning and simplistic interpretations of the "Kali" myth, were fused indiscriminately into this composition to invent the forceful image of the "force sacrée" capable of incredible violence when provoked. De-colonization and subsequent socio-political transformations in the sub-continent and in Europe have neither deleted nor modified this perception. This article traces the composition of the image of the Indian woman in French colonial literature and then explore how this representation and its workings have found their post-colonial counterpart in the successful re-creation of the "bandit queen". The article shows how in "imagining" *Phoolan Devi*, the bandit queen of India, French fiction has found an astute ploy to package the remarkably marketable signifier of Indian culture that fuses the divine and the violent in "la violence sacrée". This phenomenon proves ever so convincingly that even in the post-colonial era, economic imperialism continues to reduce the "Indian woman" to a fast moving, highly profitable consumer product in the lucrative bazaar of global culture.

Mai Ziyada and Feminist Criticism: A Reading of her Book on 'Aisha Taymur

Olfat Kamal al-Rouby

This study examines a silenced female critical voice in the history of modern Arabic criticism. The fame of May Ziyada (Mary Elias Ziyada 1886-1941) was associated in public consciousness with her literary salon that was attended by prominent Egyptian literati, thinkers and politicians (such as Ahmad Lutfi al-Sayyid, 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, Shibli Shumayyil, Taha Hussein, etc.) in the early 1920s and 30s. Other women writers, who turned their attention to Ziyada, were not concerned with her critical writing but scrutinized the private aspects of her life.

This study highlights an important aspect in Ziyada's critical writing; she devoted three works to the study of three female

people who live abroad?"

* Soon the visit is over and I find myself in the car, waving goodbye to my people whom I leave behind, so rooted in their land, while I swim in some other space uprooted, not knowing where to plant myself in some other land. The question tortures me: do I remain, like them, Iraqi? I, who have not seen what their eyes have seen and have not gone through the test with them?

* From the first piece I wrote to the last, I feel that I have always written everything about what I did not experience, writing nothing about what I experience.

* Most of my characters are men from backgrounds I never experienced first-hand. Why do I put on a mask every time I hold a pen and start writing? It is not possible that patriarchal censorship is the only reason, even though I believe it is a reality that most women writers in the Arab world could not escape. The man in the house always wanted to know what I wrote before it has been published.

* Why do I write?

* I never asked myself this question. Writing is an activity I could not live without. I could stop writing for years but the urge remains latent in my veins, awaiting the moment of explosion. This moment is more precious than all other forms of pleasure, for in it, there is birth, death, resurrection and creation. When I write, the world around me stops and the world inside me starts to be shaped. Then, I become one whole: the creator and the created.

* And writing remains the last refuge.

Marketing Devi: Indian Women in French Imagination

Srilata Ravi

Robert Clive's pragmatism proved more successful than Dupleix's romantic plans for a French India and History thus denied the French any effective political possession of the totality of the Indian Territory. But India has always remained an object of desire in the French reverie. The opposing combination of sensuality and violence that has characterized the representation of India in Western imagination cannot be more well defined than in the depiction of the Indian woman in French literature. The persistent reworking of

Lakshmi Persaud and Ramabai Espinet offer two very different models of Indo-Trinidadian female identity, as reflected by the multiple symbolic variants of food discourse that inscribe themselves in their writings. Persaud's female characters ironically find their sense of place through the conventional assuming of kitchen-related duties that benefit the entire community. Espinet's narrator, on the other hand, is endowed with a certain 'culinary dynamism' that is more reflective of Indo-Caribbean realities today.

Writing ... My Life

Buthaina Al Nasiri

Writing is an activity that combines two pleasures: intellectual and sensual. A writer is a creator not limited by her/his gender. But could this earthly creator escape her/his gender-specific, socio-cultural heritage?

The author tries to pinpoint the ways in which her fictional characters have been affected by parts of her self and reality. She traces these characters' lives between the coincidences of birth and death, talking about her own life in between the two.

In this testimony the Iraqi writer recalls scenes from memory, some related to her life and some to her writing. The following are excerpts from the testimony, published in its entirety in the Arabic section.

* I see my life as a series of transits as I go through the photographs I have kept over the years ... photographs are all that is left from my transits.

* In those days, I used to believe that all the countries God created were my home. I used to call myself a universal being, not limited to a certain country and belonging to the universe with its heaven, earth and what comes between them. Now, I know how misled I was. I knew it when I made myself a home outside of Iraq.

* It disturbs me that when I went back to Iraq, after its recent disaster and three years of absence, I saw that the people have grown old all of a sudden. ... Among them I was—what a shame!—a visitor full of health, energy and ignorance. I could not even reply to their perpetual question: "When are the sanctions coming to an end, you

and political struggle. Rather than merely being a source for history, these women's memoirs are seeking to shape the popular living memory of their contemporary cultures. They are attempting to engage readers now in a struggle for narrative primacy and thus political transformation. These accounts invite us, through the power of their narrative dramas, to participate, to interpret and to judge the possibilities of living otherwise: these are texts as political action. Thus this essay argues that in writing these memoirs, with their potential to appeal with greater immediacy and drama to a wide audience, Fatima Mernissi, Nawal El Saadawi, and Hanan Ashrawi become in the richest and most profound sense, sisters to Shahrazad. By tracing an analagous relation between Shahrazad and these three contemporary memoirists, this essay seeks both to reclaim the legendary figure of Shahrazad as a political actor and to recognize that narrative is more than a "story-as-ransom"; it is a potent alternative form of doing politics.

Indo-Trinidadian Fiction: Female Identity and Creative Cooking

Brinda J. Mehta

Indian cuisine in the Caribbean offers a colorful variety of artfully-seasoned dishes ranging from everyday staples like dhal and philouri to the more elaborately prepared wedding and ceremonial feasts of sacrificial curried goat, kheer and sewain. Inspired by the traditional, regionally-defined cuisine of India, Indo-Caribbean cuisine has reflected a similar culinary diversity while, at the same time, creatively adapting itself to new and unfamiliar ingredients in the countries of adoption. This article shows how the spices used in Indo-Caribbean cooking become the necessary grains or markers of Indo-Caribbean immigrant history by establishing close associations between food discourse and Indian constructions of Caribbean-ness, at different stages in history. Food becomes a symbol of negotiating racialized and gendered otherness by showing how 'culinary belongingness' is a type of oral transmission of culture that allows an ethinically subordinate culture in Trinidad to resist patterns of domination and acculturation.

Dialogue is the key device through which characters unfold and interact and hence the distinctive dramatic significance of the 'voice' element. On the basis of this element, it is the voices of God and Iblis (Satan) that dominate the story and drive the plot. Other voices are those of the angels and Adam but these are voices that remain in the background. Eve remains nameless and voiceless throughout the story. Unlike in the Genesis story, Eve does not play in the Quranic story a significant role in the realization of Satan's plan of seducing man.

The story's atmosphere is dominated by tensions: a 'primary' tension between God and Satan and 'secondary' tensions involving God and the angels, God and man, man and the angels, and man and Satan. On the basis of event frequency in the story's seven narrative sequences, the paper identifies the story's 'dramatic nucleus'. This turns out to be the highly charged event of Satan's moment of disobedience. What stands at the center of the Qur'anic creation story is not the event of man's creation with the accompanying announcement of his viceregency on earth but rather the moment of disobedience, rebellion, and challenge.

Shahrazad's Sisters: Storytelling and Politics in the Memoirs of Mernissi, El Saadawi and Ashrawi

Melissa Matthes

This essay considers three recent political memoirs, Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood*, Nawal El Saadawi's *Memoirs from the Women's Prison* and Hanan Ashrawi's *This Side of Peace: A Personal Account*, in order to examine the relation between storytelling and politics. Using Shahrazad of *Arabian Nights* as the paradigmatic narrator, this essay explores how each of these memoirists uses the power of narrative to move from being a carrier of culture to a shaper of it. Each woman's memoir is not simply a mirror which either reflects or explains reality, but rather a prism through which reality is transformed. This essay argues that these political memoirs are a form of political action: eloquent testaments not only to the relation between the personal and the political, but to the relation between narrative (i.e. storytelling)

also reflects a spiritual state.

* The men that I paint may have an androgynous look. They are not muscular or physically oppressive, they are not men who are oppressed by their physicalness. Maybe it's my own projection of wanting to see men and women coming closer together: less feminine or less masculine.

* Eight months ago I began teaching kids how to paint. My friend Kamal Fahmy who directs a center in Giza for Street Children had repeatedly asked me to visit the center, which I did in June of 1998. As it turned out, I decided to work with the kids once a week, and I discovered that I was learning from them a tremendous lot, even though initially, they did not know how to use paint. What I appreciate is their spontaneity in the use of lines and colors. Working with the children constitutes a back and forth learning process, and after six months, the work done was so impressive that we were able to organize two exhibits for the children's work.

The Story of Creation and Disobedience in the Quran: The Absence of Eve and the Centrality of Satan

Mohamed Mahmoud

This paper is a 'close reading' of the creation story in the Quran. The Quran does not recount the creation story as one continuous narrative. Rather, the story's elements are distributed over seven narrative sequences in several *suras* (chapters). The article's working assumption is that these narrative sequences are in fact sub-texts of a master-text that can be reconstructed by working one's way upwards. Analytically, the paper moves from the *aya* (verse) level to the level of the narrative sequence. The plot of the master-narrative is reconstructed by listing the elements of the seven narrative sequences in a chronological order.

The Quranic creation story presents us with a specific set of characters and events and the interaction of these characters and events in the process of the story's dramatic unfolding. One important aspect is the story's point of view as the story is narrated through two voices: God's voice and a third person voice that is grammatically distinct from God's voice though dramatically subsumed by it.

scripts, the numerals, the geometric symbols and Coptic dolls. There is also the magical in Gazzar's work. I like Picasso's work because it inspires confidence and humor.

* I wanted to express this feeling of freedom from cultural or ideological attachments in some of my collages. I juxtaposed Western and Eastern icons, Arabic, Islamic and Coptic, with no discomfort. Yes the West has colonized the East, but it's part of our experience, like any negative or positive experience, one must not get stuck on it. This makes me feel more comfortable about myself and about other cultures.

* When you study history at the university you never hear anything about women. I started asking myself: where are the women? It wasn't a feminist question; just a genuine concern: where am I in this literature?

* In some respects my painting reinforces my historical research. My painting also contests the fact that women are rarely present in the historical chronicles.

* I found in Ibn 'Arabi a text where he says that the creative process involves the interaction between the feminine and masculine elements and that interacting energy is love. As a mystic, and not simply a theorist, he considered this to be the highest form of mystical experience which mirrors the reality of the creative process. For me, Ibn 'Arabi is like a teacher because he helped me to go beyond this apparent conflict between the spiritual and the physical, the feminine and the masculine, to say that one is the mirror of the other. I still continue to read him, and inscribe his mystical texts in my paintings.

* Women and memory does not simply refer to historical memory in the collective sense. It is also in the personal sense. Because through the images I'm telling my story. Painting also is a form of recording memory. You are remembering a certain experience, remembering your dismemberment and recognizing it as well, women's inability to express their sexuality, their emotions, their energy.

* I always draw big eyes. It's the symbol of seeing, perception, becoming aware, knowing. The eye of knowledge, of wisdom. The act of painting itself is an attempt at seeing, seeing oneself, the effort to understand oneself.

* In the paintings, the posture of women with raised hands within frames reflects a state of acceptance, as if they are resigned to reality. On another level, the posture of raised hands in the paintings,

difference from the male order of symbolization and syntagmatic sequencing. They eschewed politics and refused all limitations imposed by history in favor of immersion in the woman's body as a dynamic of atemporal signs. These women proposed making of the second sex a "counter-society" apart from men that would avail itself of hysterical violence in order to reverse the violence implicit in the male socio-symbolic contract. Their hypostatized ideals of the isolate Woman and feminine writing (écriture féminine), Kristeva argues, are psychoses that lead them to lash out in impotent terrorism against men. The third wave of feminists, emerging in the late 1970s (Kristeva's article appeared in 1979), poses itself the task of reconciling multiple time frames, including maternal time under its two aspects, cyclical and monumental. Any neglect of maternal time results in the failure to recognize that both men and women are constituted as subjects and inserted into the order of language by the identical law of lack and castration regulated by the master signifier of the phallus. Kristeva argues for a plural and multivalent time that accepts sexual difference and the law of castration as the preconditions of human temporality and for a maternity that frees women from the psychotic fantasy of atemporal, narcissistic completeness into the experience in time of love for an other.

Women, History, Memory

Huda Lutfi
(Interviewed by Samia Mehrez and James Stone)

In this interview, Huda Lutfi, Associate Professor of Arabic Studies, discusses her career as a painter. The following are selections from the interview published in the English section.

* I remember the first collage I did was about the mutilation of the body: the figure of a woman's body cut in half. Perhaps I did that as a way to face my pain and fill my time. I'm not formally trained as an artist or a painter, and I didn't know how to draw. So I chose collage as a medium, carefully choosing my imagery from art books. Being a historian, at least at the beginning, this took me to ancient art forms.

* I like Effat Nagi, because she plays with magical signs,

some men, although all gains in life must be accompanied by a certain loss.

* The fear of man from the rise of woman as an equal in the sphere that he had historically withheld was a real fear that continued until it became obvious that it was a lost battle. Afterwards the association of public culture with the feminine began to wane until it faded completely. Generalizations about the feminizing of public culture used to rely upon a strong custom that excluded woman from the structure of high culture and distanced her from its institutions and centres, but Western woman was able to find herself a strong solid place in the world of writing, criticism, literature, poetry and all forms of development and knowledge. Before that man had no alternative but to capitulate, and the battle has now become history.

* I am very curious about new literature, for I have become deeply weary of the literature of former periods in this century, and, for this reason, despite my inability to contribute to these new talents as I would have wished had I been able, I observe new creativity with overflowing joy. It is a new culture that attests to the unity of origins, perspectives and pursuits and that these nations, afflicted with their endeavours, are incomparably rich with their creative artists, women and men who mutually help one another to rebuild bridges, palaces and fortresses that the disasters of the twentieth century have demolished.

Women's Time

Julia Kristeva
(Translated by Bashir El-Siba'i)

Kristeva distinguishes between three waves of feminism and their respective conceptions of time. The first wave of egalitarian feminists in 1968 demanded equality with men along the axis of linear time, the time through which history and politics unfold. The socialism of these feminists analyzed the exploitation of women within relations of production while ignoring women's need for reproduction and their necessary capture within the symbolic order. The second generation of feminists (post-1968) sought to forgo the patriarchal constraints of linear time by emphasizing women's radical

frustrated in his conflict for a number of reasons. Perhaps the most important reason was that he had entered the battle alone, without the Arab woman, that is, independent of half the society.

* In truth, woman has spared humanity across the centuries a terrible burden. Her gift is not only a continuous effort that some have compared to the rock of Sisyphus, because it is renewed as soon as it is completed, but she has also given humanity her lost talents, her restrained genius and much creativity in thought, art and sciences that she had never discovered in herself.

* A new light that has appeared everywhere in the Arab world promises to redress this situation. It stems from the the modern Arab woman's movement and her deep longing for knowledge and noble work, from her abundant energy that unstable political manoeuvres have not depleted, from the innocence of her background and the purity of her history full of patience and giving.

* The Arab woman will remain a guardian of the domestic framework, for in the composition of Arab civilization there is a kind of chemistry of friendship, love and motherhood that will preserve the balance of life. When she enters public life, the Arab woman will carry this ability to it. She is able to emphasize her existence in this world and to achieve—with her diligence, efforts and concern with the future of her children and the world—not an insignificant amount of balance and responsibility that she has inherited from her long past.

* Perhaps the most important thing that has happened to woman in the world is that she has been freed or that she has become able to be free from the biological burden that has condemned her to continuous child-bearing and birth—this has liberated her so that her other capabilities could gush out. What enabled her liberation was that education had become open to her everywhere in the world. From the accumulation of injustice, insult, degradation, marginalization, exploitation and enslavement, a great social revolution, perhaps the greatest one in the history of humanity, erupted in the world—it was less tumultuous than other revolutions and took place at a slower pace, and its victims numbered less–but it is a comprehensive revolution that changed the demography of the world and overturned its balance and concepts.

* I believe that the discourse of liberation from now onwards must include both man and woman, and man more than woman. For the loss of the old gains that he had made, and the pleasure of domination over woman that satisfied his egoism, will be difficult for

volumes.

* A man cannot write a sincere and courageous autobiography as long as he remains unable to break free of the masculine shell that prevents him from seeing what lies deep inside him. In my writings, women play an important role, not as objects to write about but as active subjects.

Arab Women and the Age: Horizons and Visions

Salma Khadra Jayyusi

In this essay, the distinguished Palestinian poet, critic, editor and translator expresses her view about Arab women, their accomplishments, and what role she expects them to play. These are excerpts from her testimonial essay:

* The Arab woman stands strong, confidant and capable in her encounter with our time. I sense that I am facing the twenty-first century without fear about her future, for the world, as I feel it, has started its new turn so that the Arab woman carries greater weight in the balance of human power that will enter the next century.

* Perhaps the most important thing that we can seize from this century, that is laden with torments, is the face of the Arab woman who has discovered herself. She is the promise that I hope will not be thwarted for the knowledge that has been granted cannot be turned into ignorance, and nothing can take from her the strength, intelligence, confidence, diligence, patience, and love of labour that she has discovered in herself.

* Great struggles and real conflicts await the Arab woman, but, at the same time, she confronts the opportunity to achieve the renaissance that the Arab man began in the nineteenth century without her. The continuous efforts that the Arab man exerted were not insignificant. So were his bold thought and the conflict that he took up towards achieving an Arab situation that accords with the progress, unity, power and knowledge that the world had attained. The Arab man made considerable sacrifices, especially in this century; he was tortured, exiled, imprisoned and murdered for the sake of the achievement of a noble life for the Arab people, but his efforts were

done to me through long years of living in a patriarchal class society.

* My world was one of secret struggles, where one's emotions and thoughts are kept bottled up deep down inside oneself. So the soil in which feelings and words could grow, break down barriers and express themselves freely, was left barren. My revolt against oppression was transformed into a world of divisions and calculations where the self, the individual person, was marginalized and rendered insignificant. Women, wives, lovers, mothers and sisters, could flare up in one's imagination at times of struggle or desire, only to fall again into the abyss of forgetfulness.

* When I met my wife, Nawal El Saadawi, I was perhaps more prepared than other men to accept a new stage of life. My mother had taught me to appreciate women's role. I had had a life that was ever-changing, ever-evolving, moving from one place to another. I had learned to take risks, to deal with the new and the unknown.

* But in those days, I was not familiar with the term "feminism". At any rate, even if I were, it would not have meant much to me.

* Soon, however, I realized that for Nawal it meant standing up for her rights, even when it comes to the simplest of things. At first, I found it difficult to accept this when it related to matters that I thought were without significance. Years later, I came to realize that little everyday compromises in the lives of women who try to follow an independent path can lead to losing their rights, to their submission to the oppression that both their society and family practise on them.

* When we got married, Nawal was a well-known writer and I had lived through quite a rich experience that changed me from a clever, hardworking student and successful physician into a rebel who faced dangers and went through experiences he had never thought of before. I started to tell Nawal parts of my life. I thought it could be useful material for her to draw upon for her creative writing.

* Nawal, however, kept urging me to write myself. She said to me: "when you tell me about your life, I can hear the voice of the artist inside you."

* I started to write. It was difficult at the start, but soon my pen was moving smoothly over the lines. Words flowed out of me, as if a barrier had been broken. A silent dialogue began between me and the papers. I started to sit at my desk for hours every night and finished my first novel in two years.

* From 1993 to 1997 I wrote an autobiography in three

history to discover the reason for the deterioration in women's conditions while throwing light on the aspects of women's contribution to culture. The purpose of this is to bring the two camps closer for the re-naissance of the woman and the nation.

My Experience with Masculinity

Sherif Hetata

In this testimony the writer discusses periods of his personal, family and political life, analyzing them in the light of his concept of masculinity and the socio-cultural formation of gender. The following are excerpts from the testimony, published in the Arabic section.

* One has to differentiate between "sex" and "gender". Sex is primarily related to one's body and physical relationships. Gender, on the other hand, is a construction of cultural and psychological qualities acquired as the result of belonging to a certain sex, how one's biological formation affects the way we interact with the social system around us, shaping what is referred to as masculinity and femininity.

* When I started writing this article, a voice inside me kept asking: "what is the point of writing an article on 'gender'? Is it going to be one more article added to the body of literature written on the subject, without really contributing anything new?" I have looked in vain over the years for something new written in this or other fields. Maybe I have lost the wonder which I had in my younger days. Maybe nowadays it is only the sciences that are capable of being creative, while the humanities have little to say. Or maybe the problem lies in the gap that separates the educational system from people's everyday lives, in an academic teaching system that has taught us to think and write in an abstract manner, removing us from concrete reality and its different elements? How can I produce something that avoids this abstraction? Something that is mine, not taken from the experiences of others? Something that reflects both the simplicity of life and its complexity?

* After some thought, I decided to take a risk. To write an article which deals with my life, with my masculinity or—to put it in more academic terms—with my "masculine gender" and what it has

experience, thus leaving this change of laws wholly to the nation's institutions or the opposing current and under the supervision of Islam's official institutions.

On the other hand, this article deals with the features of the Secularists' discourse, finding it lacking in *ijtihad* (Islamically informed interpretation) and critical revision of its sayings whose major concepts go back to Western schools—Marxist or Liberal—without the crystallization of an independent Arab discourse. Other features are the generality of its statements about Islam's respect for women and its failure to identify the conditions and restraints on Islamic legal and theological judgments as well as its failure in engaging in interpretive studies in the territory of heritage, its failure to point out the dilemmas and problematics of Western feminist discourse (particluarly in the questions of social morals and the family) and the attempt to present views on the ways of avoiding these currents in our reality if feminist theses are adopted. The secularists have also been weak in terms of self criticism and consideration of their own positions, while outspoken when it comes to attacking Islamicists. A final feature is the exaggerated concentration on the legal instrument in instituting change and the neglect of channels of cultural and moral change. This in turn led to focusing on addressing the state to undertake changes rather than address the needs of social units which has suffered, and rather than address the threats of globalism to national culture and traditions.

In the second part, this article shifts to tracing new signs in the Islamicists' discourse particularly in the writings of Shaykh Muhammad al-Ghazali and Shaykh Yusuf al-Qaradawy. The article shows the development of the thought of the two shaykhs over the past three decades and charts its twists and turns and features, in opposition to the Secularist discourse that continues to entrench itself behind patriarchal slogans, male hegemony and traditional values without developing its concepts or sayings.

In the third part, the article touches on a new discourse that bridges the gap between the two camps in order to undertake a humane and cultural project uniting the forces of the nation, with the purpose of raising women's status, consolidating the family as a social unit, and bringing the modern social sciences and shari'a (Islamic canonical law) closer. Such a discourse puts to application the religious text in its social reality and social research to the service of contemporary struggle in the woman's question. Finally, it re-reads

history is an exploration of the many layers of consciousness: the sources and reasons of prejudices, representations of ourselves and others and the relationship between knowledge and power. These issues are important for understanding our present. For us, studying history is our gateway for tackling women's issues. And, one of our main goals is to demonstrate the link between research and social work.

*There are some strong links that exist between some women's groups and organizations. These are based on good personal relationships between members of these groups and certain basic agreements about common goals. On my part, I am optimistic about the future: I see a great deal of activity, a healthy diversity, and some differences that can only strengthen and enrich the movement. There will be more coordination between groups, but it will happen gradually when these groups feel stronger and more secure. Coordination cannot be imposed artificially on people. Unless it expresses a shared interest, it could disunite or result in a dangerous concentration of power. This is not what we want.

Women and *Ijtihad*: Towards a New Islamic Discourse

Heba Raouf Ezzat

This article considers the question of the current struggle in the woman's question as it has become one of the most distinctive issues raised and a source of controversy between Secularists and Islamicists or between the adherents to tradition and the advocates of contemporaneity.

The article begins with the spectacle of dominant polarization in the arena which, on the one hand, is the secular discourse that adopts modern sayings and, on the other, is the Islamic discourse that raises the slogans of women's dignity under the protection of Islam. The latter inclines towards narrativity and jurisprudential tradition and drowns in history without attempting to extract a model suitable for reality with its complexities. It lacks revision and self criticism, and focuses on preaching and giving advice on the improvement of woman's state without formulating alternative laws that include its intent, despite its participation in the parliamentary/democratic

suggested modifications. It became clear that there were numerous misconceptions that allowed people to view these changes as alien to their culture and heritage. This was the case despite the fact that history demonstrated that adding clauses to the contract was common practice until its standardization early this century. I was then convinced that more work needed to be done to define the concept of culture and to deconstruct hegemonic discourses that monopolize the representations and definitions of our culture, hence crushing the existing multiplicity and variety.

*As members of the "Women and Memory Forum", we identify ourselves as researchers and activists who focus on Arab cultural history from a gender-sensitive perspective. Our goal is to participate in the construction of an alternate cultural discourse that recognizes the importance of women's multiple roles in the present and the past and that augments the efforts of contemporary women trying to improve their status in society.

*The main goal behind establishing the "Women and Memory Forum" is to support research in Arab cultural history from a gender-sensitive perspective, and to encourage cultural publications that contribute knowledge that could potentially be used by women's groups and activists in their struggle for a better world for men and women.

*New approaches to Middle Eastern women's history take into consideration significant variables: the historical origins of the modernist discourse on "the woman question"; the impact of colonialism on the writing of history; the specific challenges that face different women positioned differently in the world, an important issue within the international feminist scene.

*I am convinced that all research in the sciences, the humanities or the social sciences that responds to real needs and that attempts to answer genuine questions that have come out from a particular social and historical reality will strengthen, directly or indirectly, the movement for social change. Our research, which is more historical and theoretical in orientation, is different from the field research that is more common among non-governmental organizations. However, all organizations cannot be expected to devote all their efforts to target one section in society, nor can they ignore the complex social structure. We address groups in society that actually exist and are influential, namely, the educated, the specialists, and the young. Also, in our work, we study the past to understand the present. Research in

cross-cultural comparative analyses.

Women and Memory

Hoda Elsadda
(An Interview)

In this interview, Hoda Elsadda, Associate Professor of English Literature, founding member of the "Women and Memory Forum" and co-editor of *Hagar*, a journal on women's issues, discusses some of the issues she is concerned with. The following is a translation of selected sections from the interview published in Arabic.

*In the editorial of the second issue of *Hagar*, I attempted a definition of some of our goals and ambitions. I said then that these goals could be summarized in one sentence: to read and write from a gender-sensitive perspective. I tried to explain what I meant by this statement and I would like to quote here an extract from this part. I meant "reading and understanding the world, culture and society from a gender-sensitive perspective then taking a stand, or defining our position based on this reading, that is, writing. Writing, at a symbolic level, signifies the shattering of the wall of silence that envelops women and their world. Writing entails venturing into the outside world in order to participate effectively in working towards a better world, hence effecting change in history and society. This reading initiates an awareness that ultimately results in *challenging dominant* ideas. It is a reading that invites positive participation in which the reader relinquishes his/her role as a negative recipient of information to become an active participant in the production and dissemination of knowledge. Reading in this sense rejects taken-for-granted concepts: it becomes a search for the origins of things. It is a reading that necessarily leads to writing, that is, an act of positive participation that aspires to change reality."

*One of the experiences that had a tremendous influence on my approach to women's issues, namely, focusing on reading Arab cultural history from a gender-sensitive perspective, was my joining in 1993 a group of women who were trying to push a new version for the standard marriage contract. The project included a questionnaire that aimed at finding out people's reactions and opinions concerning the

Gendering History: Europe and the Middle East

David R. Blanks

In this review article of historical research, the author proposes that historians working on women and gender in pre-modern Europe can benefit from examining similar research being done by colleagues working on the pre-modern Middle East. Because the history of women and gender is so closely tied to contemporary political debates in Turkey, Iran and the Arab world, activism informs scholarship and scholarship is informed by activism, in ways that are not immediately apparent for those who write about the medieval and early modern West. In the Middle East, research on the history of women and the discourse of gender provides women's advocacy groups with the arguments they need to discredit the myths and misconceptions about women that prevent them from entering public space. Feminist history which traces the origins of ideas to their social, political and economic roots challenges patriarchal myths, and a greater familiarity with these links as they are currently being established may well assist European specialists in answering some of the methodological problems posed by postmodern critical theory. Here the article both outlines the general trends in the historiography of Middle Eastern women and provides an up-to-date bibliography of research in this field.

At the same time, those doing research on pre-modern Middle Eastern women can benefit from the experiences of their western counterparts to the extent that many of the issues they are currently facing, including both institutional and theoretical challenges, have likewise been addressed in regards to the history of women and gender in the West. Misconceptions about women's issues, the absence of strong, visible women's groups, marginalization in the academy, political and cultural biases, a lack of resources in terms of research materials, research facilities and gender programs: all these issues have been met in the West in a variety of creative and effective ways. Moreover, methodological and theoretical concerns which are currently being addressed by historians of medieval and early modern Europe should suggest to scholars in other fields new epistemological questions and new avenues of research, especially through the analysis of non-traditional archival sources. Thus this article traces the history of gendering European history in order to provide some parallel examples which may point to some solutions by way of

binary opposition between the masculine and the feminine by feminizing what was supposed to be masculine and masculinizing what was supposed to be feminine. This appeared in a strikingly clear way in a famous poem by al-Shanfara when he lauded Ta'abata Sharran comparing him to a mother, thereby referring to him in the feminine. Al-Shanfara's act attracted the attention of ancient analysts whose commentaries expressed their sense of the extreme deviation that al-Shanfara had committed when he feminized *al-sa'laka* (tramping) and also rendered the feminine in terms of tramping.

As for Abu Nuwas and the likes of him—who devoted themselves to the subject of celebrating the masculine in love poems—imagery feminizing the masculine and masculinizing the feminine appeared in their poetry, and that is what this study considers a poetic dismantling of the binary opposition between the masculine and the feminine. This study also indicates that Abu Nuwas's act is associated with a general tendency of his to dismantle the binary oppositions upon which bigotry, in its different forms, is based.

In the domain of narrative, a writer like al-Jahiz includes in some of his treatises oral reports that correspond with Abu Nuwas in terms of their inclination towards dismantling the binarism of the masculine and the feminine. Furthermore, some of these oral reports which possess a narrative quality imply a mockery of the idea of male virility, as they accentuate—in their succession—female sexual superiority. It is as if these narratives seek to dismantle the idea of superior masculine virility and to establish a kind of balance between the bodily presence of each of the male and the female.

Al-Jahiz introduced these oral narratives in an introduction in which he discredits those who deem speaking about the body a taboo on the pretext of piety, which he maintains is a false piety implicit of hypocrisy. In demonstrating and reinforcing his viewpoint, al-Jahiz used sayings and actions reported from the Prophet and his Companions. It was not strange for al-Jahiz to attack the elaboration of taboos in this context, because challenging the binarism between the male and the female is itself one of the taboos of traditional culture that al-Jahiz's narratives undertook to undermine.

splitting the feminist movement into two contending parties; those traditionally educated Islamic minded women and those western educated modernized women. Consequently the women's movement veered from its original path and is in need of a more national and Islamic approach to set it back on course. Bint al-Shati' suggests that the early pioneers of the movement made the mistake of ignoring the crucial and sacred role of motherhood and that if there is to be a solid and effective role for woman in society then this mistake should be redressed. The author then goes on to discuss the courage and self-sacrifice of the mothers of the prophets and the great reverence and awe that Islam demands be paid to all mothers, and the noble status with which it endows women. At the same time she reminds us of the important historical role played by the great queens and goddesses of the Ancient Near and Middle East, and that modern Islamic woman should not ignore the great gifts that God has granted her, and that she should be proud to use them regardless of any aspersions that might be cast upon her.

Feminizing the Masculine/Masculinizing the Feminine: A Study in Classical Literary Discourse

Muhammad Birairi

This study postulates that, despite the deep-rootedness of the binary opposition between masculinity and femininity that seems to be evident in the heritage of classical Arabic literature, on the level of linguistic theorizing and on the level of propagandistic literary discourse, and the implications of this in terms of bias—in spite of all of this—there has not been a lack of texts that have represented what we can consider a challenge or resistance to this binarism, since some symbolic poetic subjects suggest the possibility that some feminized objects/beings may represent positive values that are usually associated with the world of the masculine. Of the most obvious examples of this is the clear sense of heroism implied by the poetic presence of the she-camel in classical literary discourse, and how that she-camel connotes an extraordinary ability to surmount hardships and obstacles, including a noble struggle.

On the other hand, some texts undertook to dismantle the

Lyrical Interpretations of a Mythic Rape

Saad A. Al-Bazei

This article deals with the way three poets approach the Greek myth of Leda and her rape by Zeus. At the center of attention is the way the three poets (the German Rilke, the Irish Yeats, and the Syrian-Arab Abu-Risha) reflect major poetic, cultural and philosophical concerns and interests which bring them together or keep them apart according to a variety of factors.

The highlights of this comparative approach include the way the two Western poets, Rilke and Yeats, reflect on the issue of man to the supernatural, a reflection that completely disappears from Abu-Risha's poem. Another major concern is that of sexuality and its relation to gender. The paper looks into the nuances coloring the approach of each poet to this issue. Individual as well as cultural similarities and differences are cited.

The article also keeps an eye on the formal side, comparing the techniques deployed in each poem and highlighting both the similarities and differences in each. Yeats's use of a dramatic beginning is thus contrasted with the surprise closure in both Rilke and Abu-Risha.

Islam and the New Woman

Bint al-Shati' ('Aisha 'Abdul-Rahman)
(Translated by Anthony Calderbank)

In this article Bint al-Shati' ('Aisha 'Abdul-Rahman) ponders the current feminist scene in the Islamic world. Focusing on Egypt, she gives a brief history of the generations of the feminist movement from the emergence out of the harem to the great achievements that have been made in all areas of professional life. At the same time however, she draws our attention to the fact that the same calls for the improvement of woman's situation are being heard today that were heard in the days of the harem. She describes the history of female education in Egypt and in particular how the spread of foreign schools in the country during the early part of the century were responsible for

the *sunna* (Islamic binding precedence) than selectivity, i.e. emphasizing the texts that serve the interpreter's purpose as "the original" and interpreting the texts that oppose his purpose in a way that dismisses their significance.

Throughout this study, the researcher points to the intersection of international and national conditions that prevent scholarly dialogue and conceptualization, and hence lead to projections that deprive women of fully practicing their humanistic role. He also presents a methodology for textual reading that permits a deeper understanding concerning woman's question in the Quran and the *sunna*.

Women and Health Here and There: A Medical Testimony

Jehan El-Bayoumi

Anyone interested in women's health issues must necessarily use a biopsychosocial model to better understand the complexity of illness and what it means to a woman. It is not as simple as making a diagnosis and taking the prescribed cure. By referring to her own Arab-American experiences, the author demonstrates that health is more than some cold clinical entity. For a woman, it means making sure that her complaints and concerns are taken seriously. It means being aware of the multitude of societal pressures that discourage rather than encourage health. Through a variety of examples such as tobacco use, domestic violence, cancer, and AIDS, this paper examines the multiple barriers women must overcome to attain health and well-being. Sometimes the myths that a woman has to deal with are the ones that she believes herself. This is clearly represented when women are examining their risk for illnesses such as lung cancer and heart disease. Although women face many biases, there are other factors such as age, class, race and educational status which affect the type of healthcare anyone receives, regardless of gender. A system through which medical care is delivered for all, women and men alike, needs to be redesigned to allow for a more holistic and integrative approach to better care for all of its patients.

religion are confused. The article clarifies the difference between jurisprudence and religion in the *shari'a* terminology by going back to the origin of the word *shara'a* (to enact, prescribe) in the Quran and also to the overall Quranic intent. The author finds out that in the practical application, the *faqih* (theologian) or the *mufti* (official expounder of Islamic law) and his sayings are considered a reference in all matters. Thus, the discussion becomes contained in the cycle of "interpretation" and "counter-interpretation," without taking into account the context with its different registers.

Furthermore, the Western news agencies publicize the religious decrees that prohibit women's work and their mobility outside the house in the framework of a campaign that distorts the image of Islam and Muslims.

In opposition to this, the article discusses the ideas of Muslim thinkers that called for the participation of women with men in the domain of religious practices and social and political work, and who emphasized the rights of women in Islam. In addition, the article calls for using a contextual reading that springs out of the methodologies of "principles of jurisprudence" on the one hand, and, on the other hand, that can interact with the efforts of leading thinkers (Muhammad 'Abduh and Amin al-Khuli) of the Islamic renaissance in order to consolidate the woman's status. The researcher relies on the science of *'asbab al-nuzul*, "The Occasions of Revelation," while distinguishing between meaning and significance. It is essential that the significance is derived from the meaning and closely linked to it exactly as the cause and effect are connected. The significance should in no way be an expression of the interpreter's preferences.

The article takes into account the sequence of revelations, the narrative context, and the linguistic structure. It also distinguishes between the polemic and the descriptive registers in verses related to women in particular. It concludes that the preference of men over women is not a prescription but a description of a certain state, and it contains what supports and stresses equality between man and woman in Islam. It illustrates this by referring to the concepts of marriage, divorce, inheritance, and veil while elucidating the context and citing what was said before by Muhammad 'Abduh, in addition to vindicating the statements of some who advocate the inferiority of women in relation to men; and hence demonstrating the principle of equality between men and women in Islam. The article finds in this contextual close reading a more genuine approach to the Quran and

In the chapter "The Sectarian and the *Nahda* Discourse", Nasr Abu Zeid systematically analyzes the arguments of the contemporary Islamic discourse and their position vis-à-vis the *Nahda* national unity and the woman question. He offers a re-reading of Qasim Amin as well as the Tunisian thinker al-Tahir al-Haddad. He shows how the new way of thinking throughout this century spawned by the *Nahda* discourse is in serious danger of being smothered by the climate of anti-intellectualism and religious militancy.

Woman's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts

Nasr Hamid Abu-Zeid

The article argues that the woman's issue cannot be separated from the social setting. As religion is considered a legislative, legal, moral and spiritual reference point in Arab Islamic societies, it effectively penetrates the framework of dealing with the woman's question. The socio-political scene with the continuous Arab defeats have led to re-posing questions that are related to identity and cultural specificity. Imperialism and the hegemony of one super power have firmly established double standards that restrict the people of the Third World and have reproduced a distorted version of Islam as being an enemy to humanity and gender equity. Thus, external defeats and internal pressures confirmed the rise of a hegemonic discourse that excludes and marginalizes, and in which women's oppression is doubled. On one hand, this feeling of being oppressed is transformed into condemning the Other and gathering around the Islamic discourse which attacks the imperialist West. On the other hand, this sense of oppression is reoriented toward the Self, and hence it victimizes the weaker and the marginalized, and develops a sectarian and ethnocentric attitude instead of struggling against the real enemy.

The article explores the new questions that deal with the status of woman, her role and the restrictive indictments that are issued in the Islamic world in general and in Egypt in particular. In this way, it distinguishes between the inherited traditions and the Islamic *shari'a* (Islamic canonical law) while introducing examples where culture and

The Sectarian and the Renaissance Discourse

Nasr Hamid Abu-Zeid
(Translated and Introduced by Mona Mikhail)

Nasr Abu Zeid, Professor in the Department of Arabic Literature at Cairo University, was catapulted onto the international scene when a group of Islamist lawyers launched a lawsuit claiming that since Abu Zeid's writings (according to them) prove him an "apostate", he must divorce his wife, being unfit to be married to a Muslim woman. In August of 1996, the Court of Cassation, the highest court of Appeals upheld this ruling, and since then the couple has been living in the Netherlands in self-imposed exile.

The grounds upon which the case against Abu Zeid has been built are his writings which argue that religious texts should be interpreted in their original context. He further argues that other economic and sociological interpretive frameworks should be used to better comprehend these texts. He writes: "Since language develops with the development of society and culture, providing new ideas and developing its terminology to express more developed relations, then it is only natural to re-interpret texts in their original historical and social context, replacing them with more contemporary interpretations that are humanistic and developed, while keeping the content of the verses stable." (Pen-American Center, Freedom to Write).

Abu Zeid in his writings addresses a variety of issues pivotal to Islamic thought. He re-assesses the appropriate role of religion in contemporary life.

His work *al-Mar'a fi khitab al-azma* (Women in the Discourse of Crisis) is a brilliant revisiting of the *Nahda* discourse and its centrality to the woman question. He lucidly "deconstructs" the concepts of "sectarianism" and logically shows the intimate relationship between the so called "*fitna ta'ifiyya*" (religious strife) and the woman question. He revisits contemporary world conditions where sectarian strife is spreading, such as in Bosnia and Herzegovina and the virulent attacks on the Muslim populations within Europe, elucidating the historical context which sanctions such atrocities.

Abu Zeid in this work addresses the systematic attack mounted on the *Nahda* discourse. In an introduction and four chapters he covers a wide spectrum from the anthropological aspects of Language and the wounded Identity to the Tunisian legislative discourse.

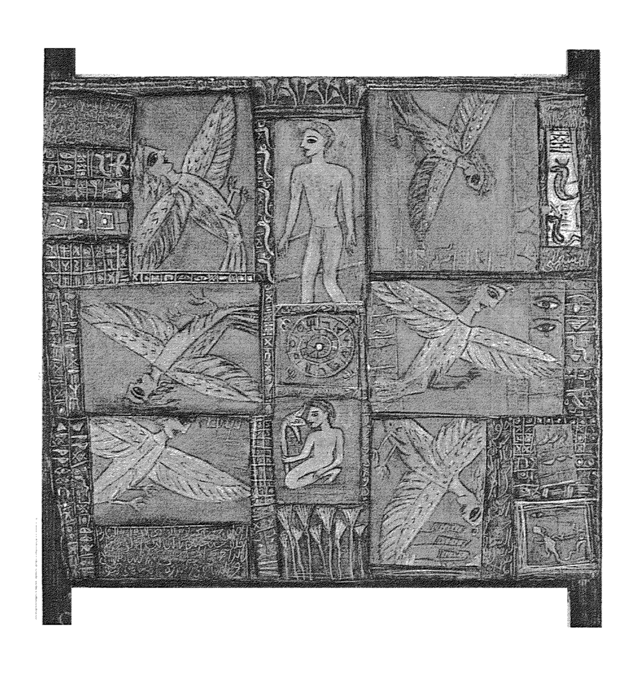
Abstracts of Articles

(Alphabetically by Last Name)

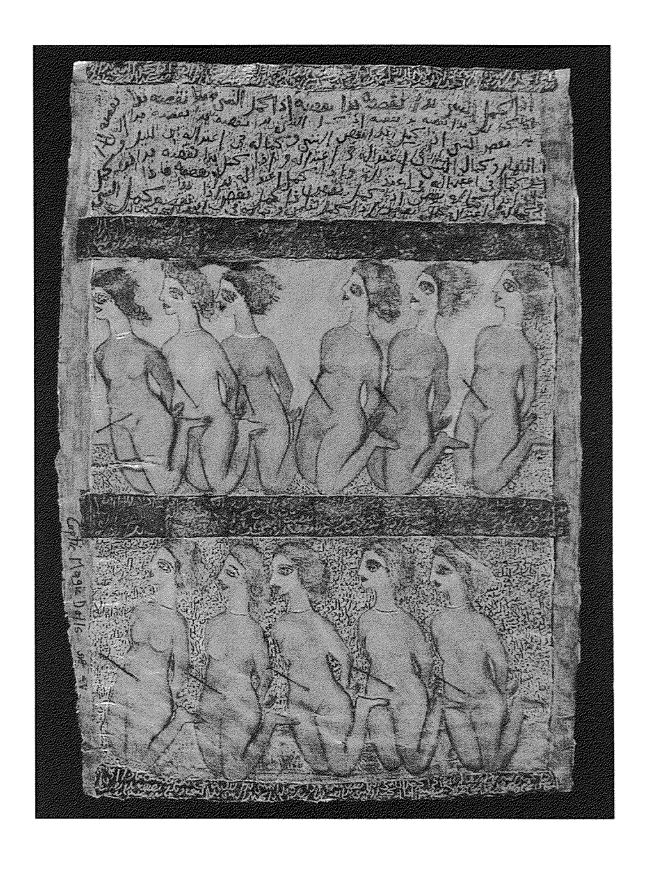
The Concept of Home in *The Story of Zahra* and *The Owner of the House*: A Feminist Reading

Shereen Abou El Naga

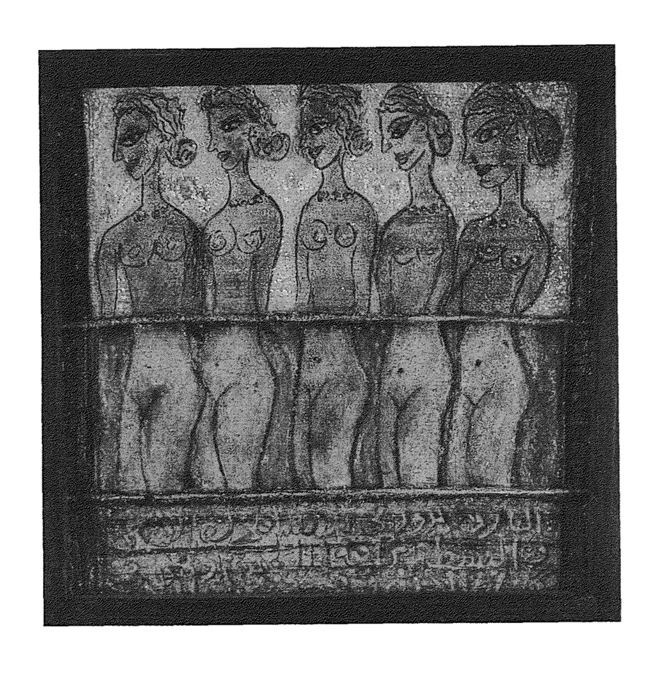
This article examines the discourse of 'home' in two novels: *The Story of Zahra* by the Lebanese writer Hanan Al Shaikh and *The Owner of The House* by the Egyptian Latifa Al Zayyat. The patriarchal epistemological thought has defined the home as the private space of women; a definition that is not without its connotations: child-care, women's chastity, unpaid work, utter obedience to the husband, and finally, the complete denial of the individuality of the female self. Thus, home becomes a private space separated from the outside public space where policies are drawn and decisions are taken. The public space has become the site where knowledge is produced whereas the private space is denied this right; hence, the consolidation of a patriarchal power that adamantly ignores the female vision. According to this notion, Zahra and Samia—the protagonists of the two novels—were faced with an epistemological crisis which pushed them to reformulate the spatial boundaries. They managed to link the private space to the public space. The ruptured female self was not reconciled until it had assimilated the public sphere only to emerge as the New Woman.



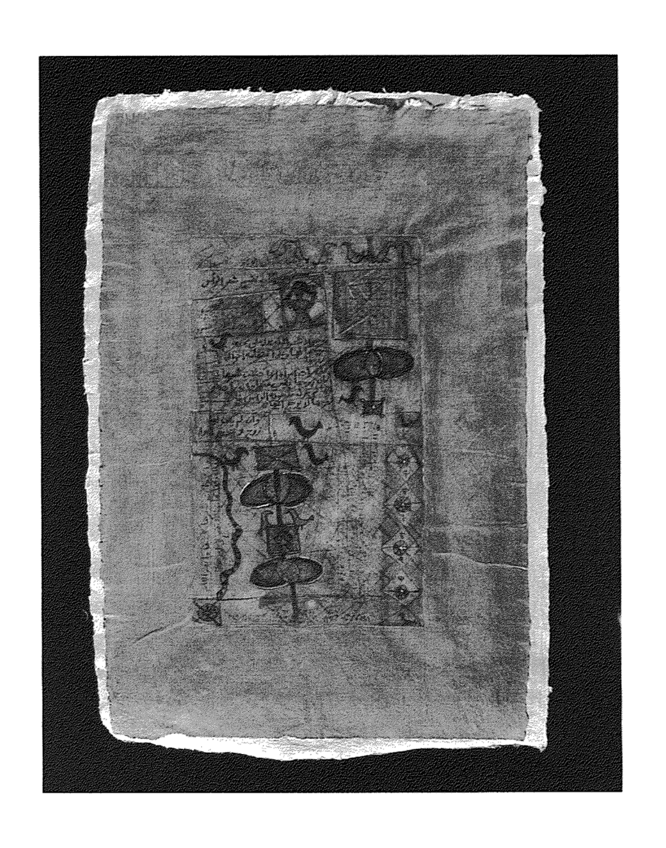
The Lotus and the Bird, 1998
Acrylic, oiled wax, engraving, text: Arabic and hyroglyphics
38 x 40 cm.



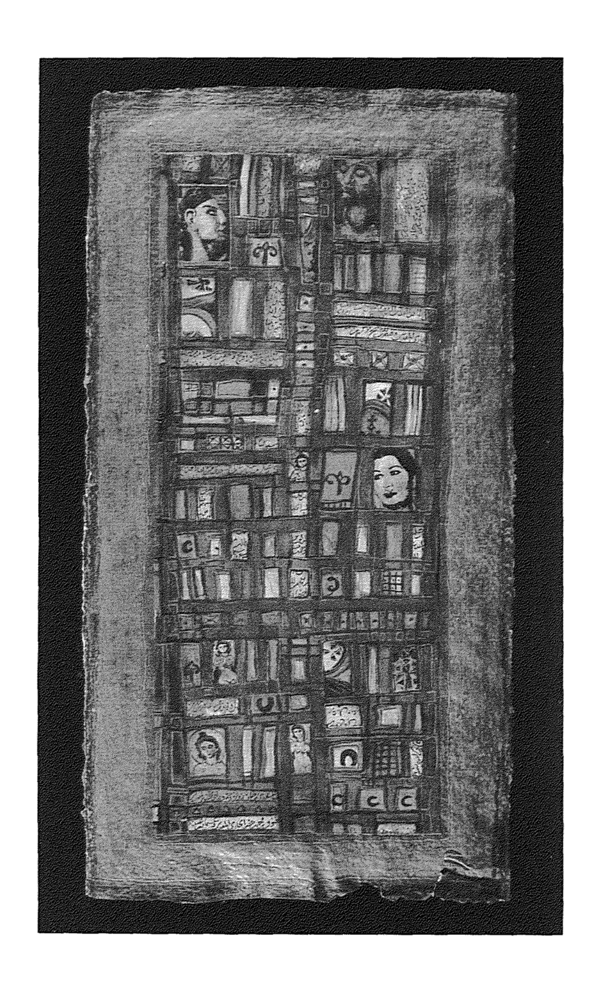
Untitled, 1997
Acrylic, oiled wax, engraving, Arabic text
35 x 48



Women in Procession, 1998
Acrylic, oiled wax, engraving, Arabic text
28 x 40 cm.



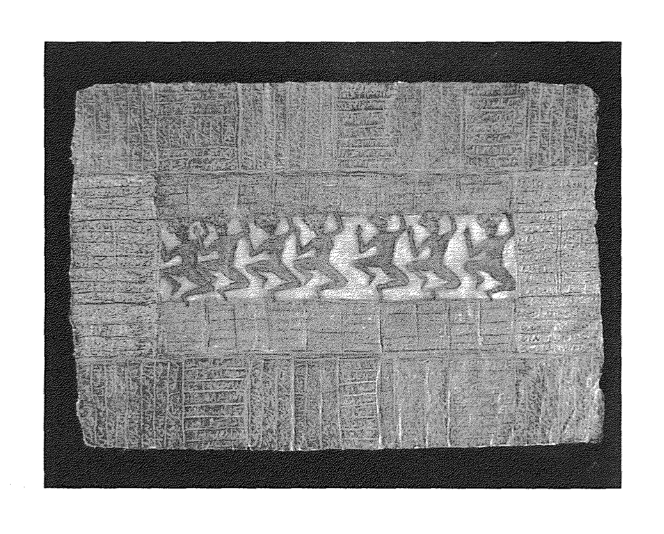
Untitled, 1996
Acrylic, oiled wax, engraving, Arabic text
35 x 48 cm.



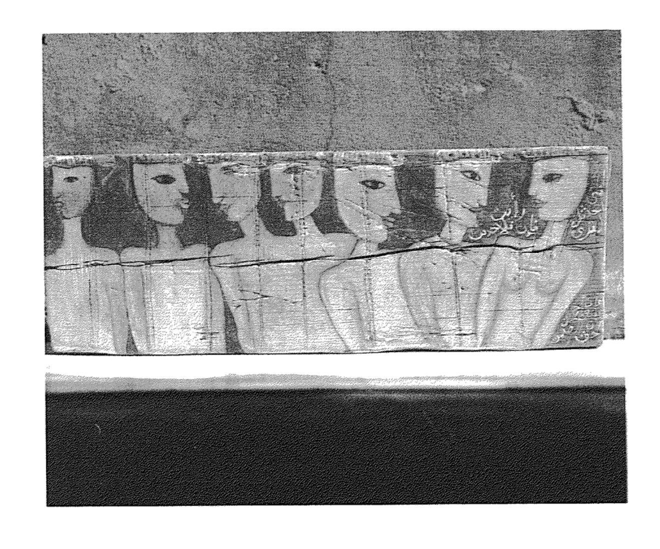
Goddesses, 1995
Collage, acrylic, waxed oil, Arabic text
30 x 48 cm.



Woman in Frame, 1997
Acrylic, oiled wax, engraving, Arabic text
35 x 48 cm.



Dancers, 1996
Acrylic, engraving, oiled wax, Arabic text
48 x 35 cm.



The Seeing Eye, 1998
Acrylic on old wood, Arabic text
50 x 32 cm.

to conform to fashionable trends, or go by certain rules. But I'm fortunate because I have friends who are artists and I love seeing their work and learn from them. I also try to go to exhibits, inside and outside of Egypt.

About being a loner. Eight months ago I began teaching kids how to paint. This came about by accident. My friend Kamal Fahmy who directs a center in Giza for Street Children had repeatedly asked me to visit the center, which I did in June of 1998. When I got there I found the children sitting around a big table drawing. So I sat down and started painting with them and we made fantastic paintings together. As it turned, I decided to work with the kids once a week, and I discovered that I was learning from them a tremendous lot, even though initially, they did not know how to use paint. What I appreciate most is their spontaneity in the use of lines and colors. Now when you come to painting with a conceptual baggage you cannot do that. Most of these street children are quite uninhibited because they had little formal schooling, which makes one question the whole process of learning. They are very sharp, and they learn so fast. It is quite gratifying for me to work with them, both as a teacher and a painter. The children use very bright colors whereas I often use more sober colors. They have this amazing courage to harmonize colors such as bright red, yellow, pink and mauve, rendering the effect of a surprise on the mind. I never thought I could use such colors together. Watching how some of them strike their lines without much concern with symmetry is quite edifying for me, because it exposes the inhibitions that we do not question in painting. Working with the children constitutes a back and forth learning process, and after six months, the work done was so impressive that we were able to organize two exhibits for the children's work.

In Egypt, the first exhibit that I had was at AUC in the Ewart Gallery. There were mixed reactions. Some people were very enthusiastic and they thought that it was different and they liked it. It was successful in the sense that people liked it and expressed an interest in buying the work. And then there were other reactions of complete indifference from the community of Egyptian artists who either didn't talk about it or didn't come to see it at all. I can't explain it exactly.

Then I participated in a collective exhibit at the Cairo Atelier one month later. But it was problematic because we were a group of artists who were organizing the exhibit. Some of them came over to help me select some of the paintings for the exhibit. Many of them rejected the pieces with the feminine nudes because they thought it wouldn't be appropriate to exhibit them there. So I was a bit disappointed. Because for me human nudity is a representation of a state of purity, it is without class, without culture and without social inhibitions. The nude body is the body in its natural state, a free and innocent state, that is where the playfulness comes because it is in that natural state, like a new born baby. It is not necessarily something sexual, but again the sexual is part of nature. I feel less pressured by such social inhibitions because I'm not in this for commercial reasons, I don't rely on it for a living, the art work that I do is for the fun of it, it is for me. At the same time I would like to sell it, not only for the money, to know that people enjoy having it, and to lose my attachment to the work. So when I do not sell, I sometimes like to give them away as presents. In the most recent exhibit at Mashrabiyya, which is a commercial gallery, I had a wider audience, and my work was well received. People appreciated the work and what it evoked without other considerations. Perhaps we sometimes exaggerate our fears of what the others might think of us, which may ultimately lead to self inhibition.

S. M.: Your work has been described as not belonging to a particular school or trend in modern art. And you seem to be quite a loner where painting is concerned. Does this affect you in any way? Do you prefer to remain on the margin?

H. L.: I think I'm on the margin anyway. Perhaps I like to be on the margin, AUC is on the margin of Egyptian society at large, doing gender history is on the margin. I don't belong to a particular school or trend because I have not been formally trained as a painter, and perhaps I like being a loner where painting is concerned, I do not have

Why are your few male figures almost always androgynous?
H. L.: My representations are almost always women. I'm not just a body. I am also a human being: sensations, emotions and thoughts which get me in touch with reality, and this I share with other human beings. I'm not always stressing the physical difference between the feminine and the masculine. And that's why painting is important because you are confronted with an image that you create unconsciously. Very often you don't know why exactly something comes out. In retrospect, you are confronted with self created images that help you to understand yourself. The men that I paint may have an androgynous look. They are not muscular or physically oppressive, they are not men who are oppressed by their physicalness. Maybe it's my own projection of wanting to see men and women coming closer together: less feminine or less masculine. Maybe it is something I would like to see in my everyday relationships. I'm putting all this in the form of questions, because I'm not sure I have the answers. Society reinforces and sharpens the opposition between the sexes even though sometimes men may be more "feminine" than women, and vice versa.

J. S.: Is your art jubilant or anguished? If art is a sublimation of painful experiences in one's life, how do you respond to a viewer like me who sees primarily the richness of the impasto, the formal security of repeated symbols, the passionate earthiness of the making?
H. L.: I can't say that it is this or that. I think it can be both, depending on the mood. There are times when I feel like dancing and I want to express movement, so there will be dancing. And there are other times when I am experiencing pain, loneliness, helplessness, anger or jealousy. But I am also aware that such emotions are not permanent, for they keep changing all the time, and we watch them doing so.

S. M.: You have already exhibited your paintings both inside and outside Egypt. Could you tell us about the reception of your work? Have you encountered any problems given the nature of the representations in your paintings? Has this left an imprint on your output?
H. L.: The first time I exhibited was in Marseilles in 1996. I had been already painting for four or five years. My work was fairly well received. I was awarded the second prize in this Biennale for Mediterranean Women Artists. It gave me a push to continue.

framed in the structure. The framing is not simply external, it is internal. This is where it becomes very dangerous and problematic because you just don't know what to do with it. The cultural frame is so engrained within us through a conditioning process that one frames oneself unconsciously. That's the big problem. And seeing it, becoming aware how it works is crucial in terms of self-knowledge. And I have posed this question to myself. Why do I choose the frame. Is it simply a technique because I have not been trained as a painter, my inability to draw something in a complex perspective? Or does it have to do with my actual feeling of being framed? It can be both: the technique and the feeling of being framed internally. Superficially, I may be less framed externally: I am a university professor, I move, I have many friends. But what about psychological framing? This is the question. Therefore, I don't think being framed is an experience peculiar to women only. I think that human beings living in a society, be they male or female, living within structures as we all do, feel that they are framed. If we say that our natural state of being is freedom from conditioning, from structures, or relationships of power, then we are all framed. We are supporting such a social structure because we believe that this will help to reproduce an orderly human society, in which we are supposed to coexist as separate but related beings.

Can we get out of these frames? Women are participants in all this. Who invented such structures: women or men? Most certainly both. Not just women, we are all implicated in our frames. We have framed ourselves.

In the paintings, the posture of women with raised hands within frames reflects a state of acceptance, as if they are resigned to reality. On another level, the posture of raised hands in the paintings, also reflects a spiritual state. For me, spirituality may be expressed in three movements: in flow, in rhythm, and in dance, but also in stillness, in silence. The repetition of calligraphic flow, and the standing image of the female figure reflect the stillness of seeing, of intense seeing. Also doing calligraphy that is highly repetitious you become hypnotized. For me stillness or silence, is the absence of thought in the mind. So, if your hands are working with something with no thoughts in your mind, it is a form of stillness. It is not simply in the meaning of the words, although this is also important. I like to work in something to make the chattery mind silent. We always chatter with ourselves, and it is a great relief to silence such chatter. To experience stillness.

J. S.: How do we gender your representations of the human form?

condensing them in one particular space you get a powerful sense of their presence, not just now but also in the past, in memory.

"Women and memory" does not simply refer to historical memory in the collective sense. It is also in the personal sense. Because through the images I'm telling my story. Whatever experiences I am going through, at the moment. Painting also is a form of recording memory. You are remembering, remembering a certain experience. Remembering your dismemberment and recognizing it as well. Women's inability to express their sexuality, their emotions, their energy. Again in doing all this it is a personal experience. I express myself in such images. In my most recent paintings, some of which were exhibited at the Mashrabiyya gallery in Cairo, I found that my repertoire of imagery is growing, more animals, and not just female figures, but also men.

J. S.: The gaze of one of your stock of icons in particular allures me: the female figure in profile with a single enlarged eye. Why does this arresting image crop up frequently in your painting?

H. L.: You picked on one of my favorite icons, the eye has been one of the icons that just appeared in my painting right from the start. The eye has always been an alluring icon for me. Whether it's in the form of a single eye, or two eyes in a face, I always draw big eyes. It's the symbol of seeing, perception, becoming aware, knowing. The eye of knowledge, of wisdom. Reality is also the act of knowing because you're constantly seeing and perceiving. And, I like eyes. They even appear in the circle of time, in some of my paintings. They are also part of the magical imagery. The act of painting itself is an attempt at seeing, seeing oneself, the effort to understand oneself.

S. M.: Many of the female figures in your paintings are framed, contained within cages, boxes, windows. Their posture within these frames seems to me ambiguous: often their arms are raised in an attempt to support/break through these frames. Could you comment on this ambiguity?

H. L.: Yes they are framed. The frame is a feeling. As an image it is a reflection of being framed. Women have been framed in boxes and windows. The posture in my paintings is both. That's why it makes you wonder whether they are getting out of it or accepting it. Women go through both: they support it but they also reject it. There are times when I feel I am trapped in a box, in a cage and I want to get out and there are other times when you accept the reality. However, I do feel

So, I used Ibn 'Arabi's text on spiritual love. I thought it was quite appropriate to use a mystical text on love, so as to bring forth the idea that spiritual love does not conflict with sensual love. And Ibn 'Arabi in particular has dealt with that question. This was the topic of a research paper that I published in *Alif* 5 (1985) about "The Feminine Element in Ibn 'Arabi's Mystical Philosophy". I always go back to Ibn 'Arabi because he taught me something that I had not resolved as a younger woman. We've always been taught that the sensuous or the material conflicts with the spiritual. But Ibn 'Arabi holds that they go together. This led to another paper on the feminine! Perhaps I was searching for my own identity at the time, because it so happened that in two of my graduate courses, I found myself searching for the feminine in the texts I was studying. Being a single woman, a single mother, away from home. And again I found in Ibn 'Arabi a text where he says that the creative process involves the interaction between the feminine and the masculine elements and that interacting energy is love. As a mystic, and not simply a theorist, he considered this to be the highest form of mystical experience which mirrors the reality of the creative process. For me, Ibn 'Arabi is like a teacher because he helped me to go beyond this apparent conflict between the spiritual and the physical, the feminine and the masculine, to say that one is the mirror of the other. I still continue to read him, and inscribe his mystical texts in my paintings, he is very poetical at times.

As regards using texts written by men, why not? I also write as a historian. Even though men reserved the right to inscribe the cultural discourse, we are living at a time where more and more women are using the written word. I appropriate the male text to say what I want, and by juxtaposing it along with feminine icons I'm making a different use of it.

S. M.: Your exhibit at AUC was aptly entitled: "Women and Memory." Could you elucidate your understanding of the nature of this relationship as you have depicted it in several of your paintings?

H. L.: In painting you are much freer than in research because you are not bound by a rigid methodology. You can do what you like. So, as in the painting of Umm Kulthum and other feminine symbols when you bring them all together from different periods then something comes out. Here they are! Here are the archetypal feminine icons: the fertility goddess, the goddess of love, of life, juxtaposed with modern goddesses, the singer or the actress. This is the fun you experience when you do art, you can go beyond boundaries, you're playing. By

without women, but where are they? I did a course on Mamluk historical literature, and for the first paper I wrote, I chose a biographical dictionary which happened to include biographies of women. It was a nine-volume dictionary: eight on men and one on women. There they were! I discovered that women were present in the historical literature. This was in the early 80s, when very little was being written on women in Arab-Muslim history. I discovered that women transmitted *hadith*, they used to study and teach, just as I was doing! Of course they don't appear in the literature as much as men do because historical literature is written by men and what they considered to be historically important is not what women used to do in everyday life.

In many of my paintings, the female body is the expression of the feminine. In this sense it is very related to my historical research. In some respects my painting reinforces my historical research: Not only men, but also women must have their historical presence. My painting also contests the fact that women are rarely present in the historical chronicles, well here they are in image form. More recently I have been working on the symbol of birds in medieval Arabic dream texts, during this time, I found birds appearing in my paintings. Here I used them as symbols that express freedom of movement and spirit. But I always choose the icons to convey feelings and emotions, and somehow it works. For example, I used the Coptic paper doll which in earlier times (and until now, perhaps) was pricked with pins as a magical practice to get rid of evil or bad energy. I saw one of these dolls in the museum, her hands were tied behind her back and she was sitting nude with needles pricking her body in very vital areas. When I saw that, and at the time I was going through some personal family problems, which left me feeling helpless, I felt that the doll with the pins was me.

J. S.: Arabic script anchors your work in what is perhaps its most pervasive system of variation and repetition, surcharging the work of art with a symbolism that is both meaningful and imagistic. How does the written text inflect your understanding of the human figures that it situates?

H. L.: Yes, although in my later works I use less of it, but I still come back to it. It's a favorite icon. Sometimes the text has something to do with the figure, let's say I have the image of a woman and a man holding hands and walking together on the same path. Obviously there's the bond of love there which closely connects these figures.

verses becomes a totally absorbing experience in itself. Because as you are doing the calligraphy, the words are repeated in your head. It is like a meditation, and it becomes very personal, even though I'm using canonical authorities like Ibn 'Arabi or Ibn Hazm. The text is internalized because it corresponds to the emotions and the psychological states that are experienced at the time. Sometimes the text corresponds closely to the images in a painting, sometimes not. What is most important is that the process of slow writing involves a level of concentration or even meditation.

Later, when I became more comfortable in my own "style" of writing, I went back to examine the calligraphy of my medieval documents, they also subverted calligraphic rules, the *alif* and the *lam* are joined together, sometimes two words are joined, no straight lines, etc. The pen does not lift itself up. In my later paintings I started using the technique of etching on different layers of paint, so that the lower layer comes out in a contrasting color, and I had to do it very quickly. This technique pushed me to abstract the calligraphic icon. I was joining words, did away with dots, my pen had to move very fast, I almost had no time to think. This was also very convenient because sometimes I feel that I don't want everyone to see through me. You couldn't really read it and it doesn't follow any rule. You are disrupting the rules of Arabic calligraphy. So, again I'm using a canonical icon, but I'm subverting it at the same time. I don't follow the correct proportions or measurements between letters, I don't do that at all. I break it to pieces: so a word can be broken and continued on the next line, I forget diacritical marks, etc.

S. M.: As a historian, you have written extensively on women's issues, sexuality and gender relations. What is the nature of the relationship between your historical research and your artistic output? Does your art confirm, contest, or subvert your work as a historian?
H. L.: Yes I have written on women's issues, but I have also moved away from women's issues to gender, because one cannot see women's problems in isolation, woman and man are always interacting.

When you study history at the university you never hear anything about women. As a graduate student at McGill, I started taking history more seriously; which only happens when you begin to examine primary sources. I started asking myself: where are the women? It wasn't a feminist question; just a genuine concern: where am I in this literature? I know I was always there, society doesn't exist

not get stuck on it. This makes me feel more comfortable about myself, and about other cultures. I'm not culturally blocked, so I feel I can freely enjoy the creativity of all human cultures.

In terms of achieving a personal vision, I think I've created my own vocabulary which I use with more ease now. I choose symbols and images across the board, different historical periods: be it Arabic calligraphy or some of the ancient Egyptian symbols and they keep growing. At certain moments, I feel the need to express a particular emotion, and the appropriate image instantaneously captures my attention. For instance, the snake that carries itself on legs that I started to do, is an image (in terms of ancient Egyptian art) of wisdom, of knowledge, of positive instinctive energy, but it could also be the image of evil or dangerous energy, it could be all of that. But for me, I used it because I wanted to be friends with the snake, perhaps I wanted to befriend my negative energy. To get the snake out and walking, giving it legs means it's moving out of my system. Also, the image of the snake is funny, really. I wanted to play with it as a way of being more at ease with negative emotions. In this manner, I can say that I personalized some of the ancient Egyptian icons.

I'm also very bookish. Books have been part of my life for a long time. When I was a Graduate student, I used medieval Arabic documents to study the history of Mamluk Jerusalem. I spent several years deciphering and studying these documents because they were hand-written in a very cursive, almost unreadable script. When I mastered the script and I was finally able to read it, I loved the script, it has that flow, that ease that you get when you master doing something, like in Japanese calligraphy. Because my handwriting in Arabic is horrible, when I started using calligraphy in my collages, I said, no I don't want to use my own handwriting. So I decided to photocopy these legal documents and cut and paste them in my collages. For the first two years I did this and then I decided to use my own handwriting, I no longer care whether it is beautiful or ugly. I'll just do it in my own crude manner, that's O.K. Even though I'm using a canonical icon—Arabic calligraphy has to be measured precisely—I thought no, I don't have to follow the rules and I felt comfortable with that feeling. What encouraged me to use my own handwriting was the peaceful effect it had on me.

The Arabic text that I used could be a Sufi text, a verse of wisdom, which, like the figurative imagery, was repeated for meditative effect. Sometimes, I even invented my own text, which could be a mixture of other texts. The repetition of certain lines or

with his lines, he can paint figures in incredible postures. One of my favorite artists now in Cairo is Anna Boughigian. In some of her later art work she did a whole series of black and white paintings on Cavafy, which evoke strong feelings in me. Again, she has the capacity to draw so well and so quickly that she captures the very movement of everyday life: cafes, people in metros, walking in the street, people around trains. She has that capacity. I never do nature. Sometimes I draw trees, but they are always very stylized, I can't replicate the beauty of nature, that is how I feel. So, I use symbols which express certain experiences and emotions that I pass through.

J. S.: Your early works are collages that draw upon easily recognizable icons from both Western and Egyptian traditions, and your art continues to prop itself upon and to draw strength from your experience as a witness to/of canonical art. How do you nonetheless achieve an unmistakably personal vision amidst the dense allusiveness of your painting?

H. L.: The icons that I used are not simply Islamic, or Egyptian; I also use other icons, Mediterranean, Western, Indian, etc. There's a point to that because at a certain point in my life I became more comfortable in terms of my cultural identity. Being someone who bridged two cultures, I always felt guilty about that: how come I'm an Egyptian, an Arab or whatever, and at the same time, I teach in English, I work at the American University? I write and read much in English and I feel comfortable in living in a western culture. My ambivalent feelings about my cultural identity came out while I was in the States. I found that even though I was missing Egypt, I was enjoying the taste of another culture, and appreciated many aspects of it. I was gradually coming to terms with my anti-colonial and nationalistic feelings, I am less conflicted about my cultural identity. Being culturally attached prevents one from appreciating or experiencing the beauty and richness of other cultures. And it was through art that I got to understand this. The art museums and libraries in the US are great. So, during this year, I looked at different art forms, Peruvian, Mexican, Chinese, Indian, American, French, Coptic, you name it. I would not have been able to see all this had I stayed in Egypt. I wanted to express this feeling of freedom from cultural or ideological attachments in some of my collages, I juxtaposed Western and Eastern icons, Arabic, Islamic and Coptic, with no discomfort. Yes the West has colonized the East, but it's part of our experience, like any negative or positive experience, one must

Samia Mehrez: Given that you have had no formal training in painting, have you nonetheless retraced your predecessors? What is the nature of the relationship between your work and theirs?

H. L.: I'm fascinated by ancient art. Perhaps because ancient art is more connected with the spiritual, with evoking rhythmic imagery of movement, the flow of movement; or evoking images of meditation, being completely absorbed in a certain act. When I look at the human images in my paintings, I find them very still, even when they're moving. And maybe that is partly my personal inclinations because I get into the tendency to still my emotions, control or numb them, even when I experience very strong emotions. It is an escape from oneself. In terms of modern Egyptian artists my favorite ones are Effat Nagi, Abdul Hadi al-Gazzar, Mahmoud Said, Kamal Khalifa. Effat Nagi because she plays with magical imagery and I have something for magic, for the mysterious. I use a lot of Coptic imagery, magical signs, scripts, the numerals, the geometric symbols and Coptic dolls. Lately, I started using images of animals: lizards, snakes, scorpions, and fish. Effat also uses snakes, but she does beautiful collages of Coptic dolls that no one can reproduce, because she used original pieces. When I look at her work, I say, yes she knew how to play.

There is also the magical in Gazzar's work. I like his brute art style. There are other international artists who equally fascinate me: Dubuffet, Basquiat, Allouise, a fantastic Swiss woman painter. I find myself always attracted to brute art: because it's unpretentious, spontaneous and most of all because it is playful. Perhaps also because I do not know how to do it so well.

In some of my collages, I used photocopied images from Mahmoud Said's paintings. Of course, I always use the imagery that says something to me. I like his women, not many people portray women in such intimacy. I also find his women fascinating because they are very masculine, with heavy features and quite sensuous. Kamal Khalifa succeeded in doing something very difficult, the brilliant integration of the figurative and abstract, he got to that point where he was able to paint women in the form of a flame or a candle. Even his stills and portraits are like flames, reflecting a quiet but flowing energy. What intrigues me most about his work is the powerful spirituality about it, which he enhances through his confident use of colorful strokes that are flowing and free.

I like Picasso's work because it inspires confidence and humor. He paints the body in an extremely sensuous manner, he's so brilliant

for Arabic calligraphy, ancient art forms, Egyptian art. When I was looking at art books, there was always an image that struck me, that hits something inside me, that expresses a similar emotion inside me. Now I look back, six years ago, and I think about repetition in my work. Photocopying made it easy for me to repeat these images for meditative effect. In ancient murals, there were a lot of images of women, but there were also pieces in which man and woman are interacting. At the time it was the human body that appealed most to me. That's how it started.

I came back to Egypt, it was still my sabbatical year, and I had free time to use. So, I built another house in Fayyum. One is much freer with mud brick architecture, one is not afraid to make mistakes, because mud brick is a malleable medium, and therefore easier to experiment with in the creative use of form and space. In building the house, I had the chance to exercise one of my favorite hobbies, collecting old objects. I started to collect windows and doors from old houses pulled down in Cairo and Fayyum, so as to recycle them in the arrangement of new space. During this time, I was painting and doing research on the *mulid* of al-Sayyida 'Aisha, all at the same time.

I continued doing collages for a while, and then I discovered another technique. But I still love doing collages very much, because it is so much fun to cut and paste the pieces, throw them together and see what happens. I was in Mallorca staying with some friends, and Xavier Puigmarti, a Spanish painter was experimenting with a new technique: he got styrofoam and he carved whatever motif he wanted in order to use as a stamper. I thought this was a great idea, because I can use this and still produce the effect of repetition but without cutting and pasting. Technique is experimentation: you learn more as you do it and this is something that I enjoy because in terms of color and media, you are free to use what you want, and wait for surprises. This sense of freedom is quite fulfilling, I am not bound by any rules. Apart from what the process of doing art gives you in terms of peace of mind or observing the emotions that you are experiencing at the moment, it is wonderful because it is like an experimental play. Also when negative emotions are experienced, that comes out as well in the paintings: the stabbing, the cutting of feet, evoking the image of helplessness, etc. At certain moments I strongly feel the helplessness of the human being, we always think that we can control things and when we can't, we feel helpless. In art, you can get away temporarily from this sense of helplessness because you create your little space of playing, of feeling free.

the large collection of books on Arab and Islamic art and calligraphy. I was fascinated by such art forms and I started doing calligraphy as a relaxation exercise. That was more than twenty years ago. I observed that when I did that, the mind became empty, it is an act of cleansing thoughts, an act of meditation.

When I returned to Egypt in 1983, two years later I bought land in a small village in Fayyum and I built a house there. It was then that I discovered mud brick molds and mud plastering. It was inviting me to play with it, for clay is so malleable. But not just to make shapes out of it, I felt I wanted to paint on these mud walls. So I started doing calligraphy on mud walls and I chose my favorite verses of poetry, especially poetry with humor and irony. I also started doing figurative representations. Color also captivates my attention: colors in clothes, furniture, jewelry, in the arrangement of things; it's so much fun to play with colors. So I started mixing things: color oxides with clay, collecting shells and pieces of stained glass, old pottery, anything. And then I arranged them together as a piece on the walls.

Then I went to the States in 1991-92, where I was teaching at Harvard. I missed home, my family and my house in Fayyum. I was alone and I had more time on my hand. So I went to museums and I used to collect art brochures and I collected cards of my favorite artists. After six months I had to go through a major operation. It wasn't easy because it was like losing a part of your body. I remember, after the operation, I couldn't do very much, I was in pain, you know, but a week later I sat at my desk, and I got the cards and the art brochures and I started cutting and pasting. I started doing a collage, when I was finished with it, it looked like a coherent piece. I remember the first one I did was about the mutilation of the body: the figure of a woman's body cut in half. Perhaps I did that as a way to face my pain and fill my time. And I think that was the beginning. I'm not formally trained as an artist or a painter, and I didn't know how to draw. So I chose collage as a medium, carefully choosing my imagery from art books. Being a historian, at least at the beginning, this took me to ancient art forms: I have a great liking for ancient art because it has a feeling of the archetypal. The goddesses and the gods, especially the goddesses of ancient Mesopotamia, Egypt, Crete and India. Their murals are beautiful and spiritually peaceful. So I started photocopying these figures, painting over them, and arranging them as coherent pieces. And as I'm not trained in modern art techniques, I just did what I liked. It was like playing, and I was making two pieces every week. It was something that was pouring out: my great liking

Women, History, Memory

Huda Lutfi
(Interviewed by Samia Mehrez and James Stone)

Born in Cairo, Huda Lutfi is both a medieval historian and painter. She has been teaching Arab-Muslim history and culture at the American University in Cairo since 1983. She has written a book and many articles on gender relations, sexuality and culture during the Mamluk period. Her study of history and culture has greatly influenced her painting. Thus in her own personal way she mixes historical texts with imagery that is inspired by the magical and spiritual iconography of Pharaonic, Coptic, Arab, Mediterranean, Indian and African cultures. As she has not received any formal training in art, she feels that her artistic skills and techniques have developed simultaneously as she worked on her paintings. Even though she began to paint in 1992, she has always had a keen interest in art. She started to work with street children, an experience which she feels has been mutually beneficial for her and the children. She has had several solo and group exhibits in Egypt, France and Greece. Her earliest solo exhibit was held at the Ewart Hall Gallery in 1997. Most recently she exhibited at the Mashrabiyya and the Townhouse Galleries in Cairo. Samples of Lutfi's paintings follow the interview.

The interviewers posed written questions to Huda Lutfi in the summer of 1998, to which she responded orally. All parties participated in editing the transcribed responses.

James Stone: I understand that you became a painter comparatively recently. What originated your interest in painting? What effect does the origin of the work of art in personal experience continue to have on your output?

Huda Lutfi: Comparatively recently, yes, as a painter. But I was always interested in aesthetics, in the harmony between space and form. In my twenties I developed a liking for old and beautiful objects, I was very attracted to such things. When I was at McGill as a Ph.D. student, I started doing calligraphy, I got more into books of art. They had a fantastic library there, and I acquired the habit of browsing

growth of the sectarian discourse in the light of certain conditions, namely the change in the global climate and its effect on the continuing state of defeat since 1967, this explanation becomes "*tafsir*" and does not, under any circumstance, aim at becoming "*tabrir*". If the discourse of the *Nahda* has suffered and continues to suffer from the impact of all that, its solution for breaking away from its state of siege is not to offer capitulations of any sort but to attempt to achieve more accomplishments by relying on the essence of earlier historical accomplishments, on the one hand, and on the accomplishments of the human mind in all fields of knowledge on the other.

Notes

[1] Ismail Salem, *Naqd Mata'in Nasr Abu Zeid fi-l Qur'an wa-l Sunna wa-l Sahaba wa-Aa'imat al-Muslimin* (Cairo: Dar al-Moukhtar al-Islami, 1993), 10-12.

[2] See second chapter.

[3] Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'a* (Cairo: GEBO, 1993), 84.

[4] Qasim Amin, 31.

[5] Qasim Amin, 27.

[6] Qasim Amin, 24.

[7] Qasim Amin, 26-27.

[8] See Faraj Bin Ramadan, *Qadiyyat al-Mar'a fi Fikr al-Nahda* (Sfax, Tunis: Dar Muhammad Aly al-Hamamy, 1998), 15.

[9] See my article, "Nahda Project Bayn al-Tawfiq Wa-l Talfiq," *al-Qahira*, No. 119, October 1992.

[10] Qasim Amin, 101.

[11] This categorization was first mentioned in the writings of Abi Hamid al-Ghazzali, especially in his compenduim *Ihia' Ulum ad-Din*. See author's *Mafhoum al-Nass: A Study in Quranic Sciences* (Beirut, Casablanca: Arab Cultural Center, 1990), Third Chapter.

[12] Qasim Amin, 12.

[13] al-Tahir al-Haddad, *Imra'atuna fi-l Shari'a wa-l Mujtama'* (al-Dar al-Tunisyia lil-Nashr, 1992), 31.

[14] al-Tahir al-Haddad, 12.

[15] al-Tahir al-Haddad, 12-13.

[16] al-Tahir al-Haddad, 13.

[17] al-Tahir al-Haddad, 109.

[18] al-Tahir al-Haddad, "Introduction," 5.

[19] al-Tahir al-Haddad, 189.

not their only mistake. It is a mistake in one direction but it represents an example of a more general mistake, namely, isolating the religious from the secular (the basis of the religious is faith whereas the basis of the secular is the mind) whilst, at the same time, calling for political equality between them. The discrepancy that reaches the point of contradiction is that the political slogan Islam is *Din wa-Dawla*, that is, a religion and government, attempts to make the state subservient to religion, that is, rendering it into a theocracy. A theocracy means dictatorship in its worst form; it is a dictatorship that postulates that he who dissents would be accused of apostasy and heresy and would have to submit to rules of *riddah*, etc.

Within the discourse of the *Nahda*, the disparate becomes unified for the part has no value outside the system. Demeaning women is part of the larger picture of demeaning man. Human beings are only disdained in a society that is ruled by someone who claims metaphysical rights:

> If we denigrate women and do not care about the backward condition in which they find themselves, it becomes part of the denigration of ourselves and our acceptance of the conditions of decadence and destitution that we would find ourselves in. But, on the other hand, if we love and respect women and work towards allowing them to fulfill themselves this would only be a reflection of our love and respect for ourselves and an attempt at a more complete realization of our own selves.[18]

"It is not possible that women fall and men rise. This is a clear fact that our minds have so far not been able to grasp."[19] This is a synopsis of the core of the *Nahda* discourse. It is an image that grows and deepens as we follow it. It stands against discrimination on the basis of religion, ethnicity or sect. It is magnified even more to resist the duality of the "I" and the "other", that duality that represents a contradiction where Islam represents the "I" and Europe the "other".

In the opposing sectarian discourse that carries the slogan of Islam, all the images are reversed. The "I" grows exponentially in a compensatory move to make up for the defeat, the backwardness and deterioration, and the identity is determined along the lines of religion. The "other" is persecuted and, at the same time, women are besieged within the *hijab*, etc. If we have tried to explain the reasons behind the

the changeable or the secular from the religious. If one must seek the "source", one can find it in the secular discourse of the *Nahda* that refers to the "social" which, in turn, refers to knowledge, not in a dialectical downward movement but rather in a true dialectical relationship.

This explains the division of al-Tahir al-Haddad's study into "*shari'a*" and "society". He began with a section on *shari'a* in order to show that the rules of *shari'a* found their roots in society. On the other hand, by beginning with *shari'a*, he intends to pull the rug from under the feet of those who represent the opposing discourse, those who do not find within *shari'a* anything other than its literal rulings and hence ask for its absolute and unconditional application. They render this the means of salvation and the only way to extricate themselves from the crisis. But in fact through their discourse they participate in deepening the crisis by consolidating that condition through an erroneous reading of the texts:

> For the bad luck of Muslims—and I do not say Islam—the majority of their scholars and *fuqaha* have not observed Islam in its evolvement vis-à-vis women and have followed man's readiness to rectify the shortcomings completely. What they have done is open the way for these shortcomings to grow more and more and, particularly in matters of rulings, the differences have been magnified in life. It is clearly shown here that the historical predisposition of Arabs and all Muslims where women are concerned has superseded what Islam meant for them by way of sympathy and appreciation. This is not the first time Muslim scholars, or scholars of Islam, have worked contrary to what Islam has meant them to do.[17]

We therefore discover that the woman question and what pertains to it of religious texts was an incentive amongst many other incentives for the *Nahda* discourse to come closer to producing a scientific consciousness and understanding of religion and with the meaning of its texts. The mistake of the scholars of Islam or the Muslim scholars from the point of view of this discourse emanates from their failure to understand this consciousness. Their mistake with reference to the particular judgments or rulings pertaining to women is

> disappearance of the former. If some of these conditions cease to exist, this will not damage Islam as, for instance, the whole question of slavery, concubines, polygamy and many such conditions which cannot be considered an indivisible part of Islam.[15]

Seeking the "goal" by way of the incidental and changeable is the guarantor to presenting a legitimate reading of religious texts, an objective reading in the sense of a relative historical reading. With changing conditions and circumstances, we need to have a re-reading based on an immutable basis which is the essential "goal" of the *shari'a.* It is in this sense that the questions posed by al-Tahir al-Haddad acquire their legality as they are essential questions to help uncover that which is constant within the texts. We can pose the question in a more general way by asking: Has Islam come for the sake of such and such? So we can ask, for instance, has Islam come to condone the spirit of criminality? Or has Islam come to exact punishment for these people and for their actions? Is Islam a proponent of equality based on what everyone in fact does or has Islam come to relegate women in their femininity to an inferior position as regards rights vis-à-vis men given their masculinity? Has Islam come to sanction procreation so that families and nations may grow or has Islam come to give a free hand to men in matters of divorce, divorce that is subject to their whims? There is no doubt that the difference is clear in the answers for those who have looked seriously into Islam. And in that manner we can seek a pure Islam and distinguish that Islam from its surrounding conditions and protect ourselves from confusing issues.[16]

It is obvious that these questions that seek to reach the "essence" of Islam do not obviously only pertain to the texts that deal with women. This is relevant to all the rulings in the texts. On the other hand, these questions are conditioned by the nature of the social, political and intellectual framework that delimits them. Thus these questions can change accordingly and we can ask new questions. This therefore means that the essence of Islam is not an immutable given but is one that is constantly subject to inference and to rediscovery in tandem with the growth and development of human consciousness. Thus we return to the basic root, the root of the unity of knowledge as it appears in the discourse of the *Nahda* that permits the mind constant free movement without limiting barriers isolating the constant from

Haddad does not linger as the *fuqaha* did on the borders of "*qiyas*" in its "*fiqh*" meaning, that is, forcing the new realities onto the teachings on the pretext of debate or of deducing rulings, etc. as is known in the science of the fundamentals of *fiqh*. al-Haddad contemplates the phenomenon of "*naskh*" in the religious text—that is, the changing of *Ahkam* or rulings—and interprets them in their real context given the seriousness of their content. Life is long, and the longer it is, the more the changes are that express its essence and specificity. About twenty years into the life of the Prophet (Peace be upon him) after his founding of Islam, there was a need to abrogate texts by introducing other texts and to replace rulings with other rulings in keeping with this everlasting *sunna*. So how can continuing generations and centuries unroll in the face of an eternal Islam whilst we do not change or alter ourselves?[14]

This life cannot possibly be encompassed by the texts because life is so long; it changes and differs so much more than these texts themselves which carry within them the imprint of their time and point directly to reality, to the social reality within which they appeared. And hence we have to differentiate between what is "essential" and what is "transient", between what is "constant" and what is "changeable" in our understanding of these texts. Once more, al-Haddad does not stop at "intentions" as defined by the *fuqaha* and fundamentalists—and particularly by Shatby—in the protection of the spirit, of religion, honor and fortune, etc. al-Haddad goes beyond this traditional concept of total intentions to a more profound one where "justice" becomes a goal in itself—complete, essential and basic encompassing partial details and segments including belief and morals. Thus:

> We will have to consider the big and clear difference between what Islam brought and what it came for which is its "essence" and meaning. Islam would thus remain eternal just as would the idea of belief based on *tawhid* or unity and the nobility of manners and a sense of justice and equality between people. Hence the difference between these essential teachings and the transient conditions of humanity and the state of mind deeply entrenched in the *jahiliyya*, in the age of ignorance prior to Islam. Thus, if conditions are not appropriate for the existence of certain rulings, they will disappear with the

If these concepts are scattered throughout the discourse of the *Nahda* in such a manner that it becomes difficult to reconstitute them as a unified whole, we note that the discourse of al-Tahir al-Haddad concerning women (thirty years after Qasim Amin, 1929), succeeds in going beyond "*al-ta'wil al-Mudad*" or "alternate reading" of Islam and its texts. He proposes the concepts of "relativity" and "historicity" in his interpretation of the dictates of Islam concerning women. Haddad sees that these were never final decisions but were dictates that rose from the conditions of the society within which Islam appeared, a society within which the condition of women was more akin to slavery than to any other condition. Thus al-Haddad states: "In reality Islam did not give us a final decision as to what is the essence of women." This decision cannot be applicable to all time and in all different phases of development. Islam does not have in its text what can be considered definitive in meaning as to the role of women. What we find in it, however, in light of the weakness of women and their backwardness in society, is clear evidence of this reality. Hence, the appointment of men as guardians of women as well as other rulings were built upon this reality. The *fuqaha*, for instance, interpreted questions of inheritance and the fact that women inherited half as much as men as a direct consequence of men's role as guardians. Nothing will have us believe that this should be the case forever without any possibility of change for we find that Islam itself has gone beyond this condition with which it was faced in many of its rulings—expecting it to change as time went by. So, for instance, Islam declared that women may enjoy civic freedom when it came to gainful employment, growth of fortune through commerce and trade and the like. Islam granted women security through *Wasf al-Dhimma* so they could deal with and be dealt with within areas where they may not have had prior experience. Note that during that era there were no indications as to its possible success.[13]

With the change in social conditions and the betterment of the condition of women in society, we can read the religious text in its historical context with the intention of getting to its essence and finding the immutable, unchangeable dictates hidden behind the temporal and the changing. A literal reading alone is what stands against such an understanding because it is a reading that negates the societal contexts of the revealing of the Quran and its rulings. Thus, al-Tahir al-Haddad refers to the dictates of the *fuqaha* as the "limitations" of the texts and "non-limitations" of reality. But El

> all feeding from the same root, one root, and all serving one life and producing a fruit which is the true knowledge of everything in the universe?[10]

This vision of the unity of knowledge, in spite of its multifacetedness and its many branches and roots all finding root in the human mind, rendered religious science a part of human knowledge. In other words, these are sciences that have to submit to the same methodology and approach as regards understanding, explanation and analysis. And here, once more, the discourse of the *Nahda* proves its adequacy in being a discourse that unifies rather than a discourse that divides while the opposing fundamentalist *salafi* discourse adopts a methodology that distinguishes between religious sciences and worldly sciences based on the fact that the first takes its root from "belief" whereas the other takes its root from the "mind".[11] This differentiation between the realms of knowledge is naturally in keeping with the fact that the *salafi* discourse is a sectarian discourse from an intellectual and rational point of view. One more time, we face the social dimension of knowledge and the question of "oppression" and "dictatorship" as forms of corrupt rule responsible for "ignorance" and "backwardness" and the deteriorating condition of women. More important than all this is the responsibility of societal backwardness for rational backwardness and the responsibility of the latter for the deterioration of religious values. Qasim Amin adds:

> We need not delve into greater detail in explaining something that is known to all and that is the deterioration of religion today—in all its aspects, even in the aspects of worship. We wanted to show that the deterioration of religion follows the deterioration of the mind. The source of all other ills that has stood between us and progress is primarily the failure to educate men and women alike.[12]

This explanation, which begins with society as an integrated system and not merely a collection of parts, represents—despite its unsophisticated interpretation—a principle upon which the notion of the unity of knowledge rests. That necessitates that religious knowledge be based on logic in the same manner that other branches of knowledge are based upon it.

that aims at fragmentation. When it comes to the woman question, the *Nahda* discourse attempts to integrate human beings—be they men or women—in a unified, homogeneous whole. Some may say that the aim or what propelled the discourse of the *Nahda* was a utilitarian principle that sought to energize the productive capacity of society by recruiting women in its ranks.[8] It may be said that the *Nahda* discourse meant to achieve a compromise (*Tawfiq*) but ended up by botching things up (*Talfiq*).[9] All of this could be true if looked at critically. But it is also true that the integrative discourse had very serious and important results when it came to the question of women in particular. These results and consequences remained latent seeds that did not find the right kind of soil to nurture them so that they might grow and prosper. The discourse of Qasim Amin stood on the borders of "acquitting" Islam of the charge of criminalizing women but al-Tahir al-Haddad went beyond the logic of defending and acquitting to offering a semi-historical interpretation of the religious texts with reference to women.

(3) Al-Tahir Al-Haddad: Transcending Duality

Since rational *ta'wil* (interpretation) founded by Mohammed Abdu is the point of departure for the reformists to understand Islam, this *ta'wil* in turn revolves around the attempt to render Islam amenable to the values of modernity, civilization and progress. Hence we can see how Qasim Amin, following in the footsteps of his teacher Mohammed Abdu, found it necessary for the mind to incorporate the principles of learning and modernity in understanding modernity:

> Religious sciences and *fiqh* cannot be rendered useful if they are not preceded by knowledge and scientific principles. Is not *tawhid* the seal of all sciences and the essence of the sum of the whole? Is not *fiqh* the science of *shari'a*, the science of every spirit in its connection with its creator and in its relationship with the rest of humanity? Both are in need of the knowledge of the science of psychology and both need the science of anatomy, physics, mathematics, biology and other sciences, all of which help to enhance the mind and human thought. Is not truth "one" which resembles a tree with different branches, each connected with the other,

exercise a much stronger pull. Customs and traditions are always the farthest away from change. A nation has no other alternative but to respond to this call unless the spirit of the nation changes, rising above or falling below a certain level in its own rationality. Hence we see that it always overcomes other factors or influences—even the laws. And what reinforces what we have noted is what we see happening every day in our country. For in spite of new laws and edicts that are set to better the condition of the nation, these laws are immediately changed into a new legal instrument that perpetrates corruption. That is not strange for customs can have the upper hand over religion itself and can interpret and dilute that interpretation to the extent that people familiar with it would still deny it.[6]

In this sense Islam is "acquitted" especially of the deterioration of the condition of women. But this "acquittal" prepares the way for the discourse of the *Nahda* to render a new reading of Islam and its texts that opposes the fundamentalists' *salafi* reading. It underscores what Islam has offered women as regards rights that, in some aspects, go beyond the gains European women had achieved after the Renaissance.

> But alas the foul morals have overtaken a beautiful religion, morals inherited from nations where Islam had taken root bringing to it their own traditions, myths and delusions (here is a direct reference to the Turks). Learning and knowledge had not developed in these nations to the same level at which *shari'a* had elevated women. The most important impetus that reinforced these morals was of course tyrannical governments that continue to succeed one another.[7]

This interaction between the European other, representing modernity and advancement, and religion is what grants a certain vitality to the discourse of the *Nahda*. This attempt at finding a compromise between the two dimensions, independently of the positive aspects and their results, is what gives the discourse of the *Nahda* that characteristic of bringing together disparate parts. It steers it away from sectarianism—sectarianism whose axis revolves around the self and which sings its virtues and distinguishes its essence from the "other". This interpretive discourse pulls together, unifies, and attempts to bridge the spaces as opposed to the sectarian discourse

would stop the winds of change with all that this may carry for fulfilling one's interests, the interests of individuals as well as the interests of the group and for the welfare of humanity at large. The solution offered by the discourse of the *Nahda* in general as a cure to the side effects of development (namely corruption) is education which protects women, and even men, from the consequences of such development.[4] Through the discussion of this last mentioned principle, the *Nahda* discourse addresses the second dimension with which it is interrelated—namely, the dimension of "religion", traditions and heritage.

It was not possible for the *Nahda* discourse to discuss the whole question of the legitimacy of the "*shari'a*" or legal laws, especially that its structure was based on the principle of non-confrontation between itself and development. One of the most important theses of the discourse of the *Nahda*, as represented in the discourse of Mohammed Abdu who is considered the prime teacher of Qasim Amin, is that Islam is the religion of freedom, civilization and progress. The contradictions between the advancement represented by Europe and Islam are based on an ignorance of true Islamic teachings and old and decrepit traditions that have wrongly been attached to Islam. Hence Qasim Amin adhered to the notion that the decline and backwardness of women in Arab and Islamic societies with all the consequences that it entailed of restrictions and the forcing of the veil on women was not to be found in the interpretation of Islam. Its only explanation is the backwardness of these societies, a backwardness which is alien to the teachings and principles of Islam. Qasim Amin believes that the split between Islam and these principles is to be attributed to ignorance and backwardness. This is a condition that could result in a misunderstanding of Islam. Backwardness has many causes within the actual Islamic societies and in their history which Qasim Amin summarizes as oppression and dictatorship, repeating what Afghani, Abdu and Abdul Rahman al-Kawakibi had said earlier.[5]

The nation is moved by different principles, either to leap towards modernity and development or to regress to backwardness and barbarism. These conditions themselves can affect religion in and of itself, that is, in its understanding of religion and in its interpretation. In this close relationship between customs and traditions in every nation, and their position vis-à-vis knowledge and modernity, custom and tradition always take the upper hand and

> nations of the West. There have been created new relations between us and them, contacts which have made us face up to the reality that they are stronger and more advanced than we are. And this has led the larger part of our society to imitate them in their customs and manners, particularly if this happened to coincide with gratifying certain lusts or as a means of breaking away from restrictions. This has also led many of our upper classes to be more permissive as regards their wives and their women folk. They showed permissiveness when they let them frequent places of entertainment and allowed them to go to the theater and the like. Many have followed in their footsteps. Of course, some moral-corruption ensued as a consequence. This happened for the reasons mentioned above. However, it is not in our interest nor is it acceptable to turn back the clock and resort to "thickening" the veil or the *hijab*. It has, on the contrary, become an important part of our duty to protect these gains and avoid all the negative aspects that resulted therefrom. This is what is within our capacity to do.[3]

Thus we see that the *Nahda* discourse was well aware of the laws of human behavior as stipulated by Ibn Khaldun. The first and cardinal principle is to focus on where the interest lies and to attempt to reach it. The second principle is the fact that the defeated always mimics the conqueror in his manners, his clothes and his demeanor. This is what happened in Arab societies when they emulated the West, particularly when it came to satisfying their lusts or breaking away from certain fetters. The third principle, which is the most important for our purposes, is that change may come along with certain corruptions but these corrupting elements should not lead us to resist change, or to stand against it, so as not to deprive our societies of the positive aspects of change.

We notice here that this third principle within the discourse of *al-Nahda* opposes an important principle of the old religious discourse as well as the new religious discourse. This principle, that has been articulated by certain *fuqaha*, stipulates that certain "corruptions" which may have some beneficial aspects should be discarded. This position opposes the discourse of the *Nahda* that believes in curing the corruption and facing it squarely and is a preferred solution to one that

local level. As for the relationship with the European "other", the *Nahda* discourse is an open discourse that is able to see the other in his progress and rationality and is, at the same time, fully aware of his political and economic ambitions. That is why it learns from it so that it can fight it with the same weapons. The Islamic discourse takes an inimical stance towards Europe—a total and unequivocal inimical stance—although this enmity does not stop its political representatives from importing technology and investing huge sums of money in the banks of the West. Conversely, this discourse takes refuge in the heritage that has become the cloak of "identity" and "specificity" which signifies distinction. The position of the *Nahda* discourse vis-à-vis the heritage is one of meditation, questioning, investigation and a refusal to compromise with it or with any of its currents and tendencies, having taken account of its plurality and historicity.

We can easily see these differences in the discourse of the *Nahda* with reference to the question of women where we see that this discourse is, at all times, pulled in two different directions. The first dimension is the weight of development as shown in the direct interaction with the advanced European societies be it through recognizing their accomplishments in their natural habitat and familiarizing itself with the customs and manners of their people or coming into contact with them within the different regimes of the Arab nation. The other dimension is the customs and traditions represented in the principles of Islam and its legal system. Qasim Amin refers to the first dimension—namely the interfacing with the West—on the basis that it is a reality we have to deal with rather than one that we would ignore or from which we would attempt to escape. It is a reality that has both its positive and negative sides. As for the negative aspects, we have to face them and deal with them, but not at the expense of the positive aspects. By distinguishing between positive and negative, with reference to the condition of women from the point of view of unveiling and mixing with men, Qasim Amin almost repeats the thesis of Rifa'a al-Tahtawi concerning Parisian women where Tahtawi clearly expressed his admiration of their openness and boldness, their vitality and agility of movement. This was not condemned, even if it meant coming in close contact with or touching men when they danced. Qasim Amin states:

> Events have knocked at our doors. And we have introduced a new manner of intermingling with different

Hence, the schism on the level of society moved to the level of the individual. The human being was broken into two halves, a male half and a female half—the only possible relationship between them being limited to the act of procreation and the protection of the species which aims at creating a society that is to be ruled by God and not by man.

(2) The Nahda discourse: Resisting the Break-up

When the principle "religion is for God, and the nation is for all" began to take shape, it was meant to protect society from the threat of sectarianism from the outside. This began when Muslims and Christians rallied together refusing all that British colonialism upheld in Egyptian society supposedly "to protect minorities," the same principle that was upheld by colonialism to consolidate the sectarian strife in the Indian subcontinent. It was no mere coincidence that the events which led to the 1919 revolution were the selfsame ones that saw the beginnings of the unveiling of women following women's active participation in the anti-colonial struggle, the struggle against the British. Qasim Amin's plea for the emancipation of women had had its impact in spite of the attacks leveled against him and his book by both conservatives and those opposing change.

This intimate relation between "national unity" and "women's emancipation", a connection involving the sectarian dimension of the woman question within the contemporary Islamic discourse as well as the attack on the *Nahda* discourse and the attempts at denigrating it on every level, found within the discourse on women a golden opportunity to defy and calumniate it. We should not forget that the roots that fuel the dual attacks mentioned above are the same as what we find in the actual conditions of defeat and crisis even though the question appears to be on the surface a question of struggle between two different discourses, each trying to extricate itself from a situation of crisis.

The difference between the *Nahda* discourse and the contemporary Islamic discourse is the difference between an attempt at unifying and an attempt at breaking up. It is a difference between the concept of "nation" which depends on the unity of the land, of history, and common interests and the concept or definition of "tribe" that depends on the unity of blood ties or the definition of religion that depends on the unity of belief. So much, then, on the national and

known as "*al-Takfir wal Hijra*"—and up to shaykh Omar Abdul Rahman and his followers. This critique adopts the teachings of Sayid Qutb on the "*Hakimiyya*" (Sovereignty) and "*Jahiliyya*" (Paganism) of systems throughout the world which rely upon the rule or "*hakimiyya*" of human beings instead of the sovereignty—"*hakimiyya*"—of God. Hence there is no hesitation in branding with apostasy and heresy all those connected with the *Nahda* discourse from Taha Hussein to Salama Moussa to Aly Abdul Raziq. When the General Egyptian Book Organization reprinted the collection of books dealing with *tanwir* (enlightenment) at nominal prices, in an effort to confront the fundamentalists, they posed the following question: "If you truly desire *tanwir* (enlightenment), why have you not published alongside these publications the collection of responses these works provoked?" Why have you not published, for instance, the response of the martyr Sayid Qutb to Taha Hussein's book *The Future of Culture in Egypt*? They proceeded to comment on this project of publications by stating that "they wish to revive a flame that is almost extinct. They want to pour fuel on a fire so that it may burn the beliefs of Muslims, but God alone will fulfill His goals." That same writer proceeded to include in that chain of apostasy Taha Hussein who in turn relays the torch to Amin al-Kholy who in turn hands it to Mohammed Ahmad Khalafallah—and, finally, to him who is known as Nasr Abu Zeid.[1]

This discourse in its essence "appropriates" the historical legacy from its opponent. In addition, it has distorted the supposed European roots of the discourse of *Nahda*. This action of robbing or appropriating is part and parcel of the external and internal sectarian fragmentation. It began by producing a sectarian discourse opposed to the secular discourse that believes in the principle that "religion is for God, and the nation is for all," a slogan that was upheld during the social and political struggle against colonialism and feudalism which came to the forefront during the 1919 Revolution. Hence the problem of religious minorities or religious strife which led to the incidents known as sectarian *fitna* (rift/strife) in Egypt since the beginnings of the 1980's. This sectarian discourse against the Christian minorities ran parallel to the discourse against women, demanding that women return to the *hijab* (veil) and to the home and asked of women to surrender all the gains they may have achieved, with the exception of what they may have attained in the realm of education and limiting that to certain areas which would be appropriate to their femininity.[2]

some necessary simplification, there were two intellectual trends: Islamic fundamentalism with all its different currents and trends and the secular currents with all their gradations and nuances.

In summary, the fundamentalist way of thinking, with which we are particularly concerned, continued to launch its attacks against its sworn enemy. Its aim was to distort the external cultural and intellectual frameworks belonging to this "enemy". This is what, for instance, took place in Sayid Qutb's discourse in Egypt, a discourse emanating from that of another fundamentalist thinker, Abula'la al-Mawdudi. The latter is considered one of the fruits of sectarianism, one that was planted by British colonialism in the Indian subcontinent between Muslims and Hindus, a sectarianism which cost Gandhi—the Indian freedom fighter—his life.

Sayid Qutb did not preoccupy himself much with the cause of women except from the "sexual" side of things ("nudity" and "mixing" which European society presumably allowed between the sexes). His criticism was primarily addressed to the European way of life which, according to him, experienced "contradictions in the realm of thought" between religion and everyday living. Thus the European way of life was far removed from the system of "God" having submitted to the system of "mankind". Hence his criticism of Freud or Freudianism which he placed within the category of "sexual degradation". His criticism of Darwinian thought was particularly severe, categorizing it as "animalism", an animalism upon which the sexual interpretation of human behavior was based. His critique of Marxism was equally virulent.

The critique of Europe in the discourse of Qutb was, in one of its most important aspects, a critique of the secular discourse—the Arab and Egyptian secular discourse in particular—which is, in its very essence, rooted in European sources. This is the first instance of fundamentalism's attempt to negate its opposite. The second aspect of its critique involves the Arab *Nahda* discourse in general—and more specifically the Egyptian discourse—as being the historical "heritage" of the contemporary secular discourse. What is meant here by the "*Nahdawy*" (renaissance) discourse is that continuous trend starting with Rifa'a al-Tahtawi's *Takhliss al Ibriz* (Manners and Customs of Modern Parisians) all the way up to Zaki Naguib Mahmoud's discourse based on rationality.

This critique of the secular heritage was conducted by the followers of Sayid Qutb starting with Saleh Sirriya—of the group

and European tendency to make Islam an alternative ideological enemy through which their power is harnessed to protect their solidarity which, in turn, protects their economic interests in the lands of the Muslims in general and in those of the Arabs in particular. This question is, in reality, linked to the US and Europe's capacity for utilizing the ruling Islamic political powers to their own ends. This is a guarantee for a continuing dominance and hegemony which leads to fragmentation, fueling the fires of conflict within Arab societies to the extent of perhaps bringing them to the brink of civil warfare on an intellectual, if not physical, level.

(1) Sectarianism: the break-up of the individual

Sectarianism is a divisionary act of breaking up that does not cease at a defined point. It may start at a given point but it explodes if it is not contained very quickly just as fascist and Nazi Europe almost destroyed everything in its path had it not been for the well-known general Resistance during the Second World War. We cannot quite determine that first point of departure in our Arab world. Did it emanate from within or from without? In fact, the points of departure and the meeting points are numerous. The important thing to remember is that this sectarianism began early with the crisis of the defeat. Note that the events of Black September and the massacres following closely within a few years of the defeat continued to shatter all structures and systems culminating in the fragmentation of the individual himself. And just as the atom breaks up and the electron is fissured from the nucleus thus creating a frightening source of energy if it breaks away from the limits of control, so does sectarianism break up the human being in half, a male and a female—a relationship in which the male rules over the female in a total and absolute manner. Something similar to that happened immediately after the defeat, and this grew exponentially to the point where the human being himself as an individual was shattered to pieces. In the beginning, the group reached out for its roots, to its "heritage" which, to some, represented a protection from the nakedness of defeat. For others, it was an opportunity to question, to research, to study, to contemplate, to meditate. As the momentum of the sectarian "breaking up" grew, each current barricaded itself within a closed discourse that refused to recognize the discourse of the "other" or to enter into any form of immediate or direct dialogue with it. Hence we can say that, with

excluded.

If we proceed beyond the Arab situation, it will be clear that the political break-up of the Soviet Union constitutes a "defeat" within the larger human spectrum. This defeat has, in turn, led to almost similar results on the world scene. By that I mean the dominance of the ethnic and sectarian trends not only within what had come to be known as totalitarian societies but within all of the European societies. It is true that the phenomenon took on the shape of bloody "sectarian wars" in Yugoslavia, while in Czechoslovakia the break-up was more peaceful, yet the dominance of the sectarian mentality was not limited to these two societies.

If we transcend the concept of the economic and political unity of the European Common Market project with its cultural and intellectual dimensions, we shall discover that this European unity has built into it a "fencing in" dimension, that is, a barrier has been erected between European and non-European countries. This is clearly detected when it comes to dealings in the explosive areas around the world where uneven-handed measures are applied such as, for instance, the direct American/European intervention in the Middle East in quest of international legitimacy in return for a retreat vis-à-vis the wars of ethnic cleansing and extermination against the Muslims in Bosnia and Herzegovina. Also, one can mention the very impulsive interference in Somalia and the total silence towards the repressive policies of Israel against the Palestinians.

This world condition partakes in fueling additional ethnic sectarianism in the Arab world which, when it does not find a breather in interfacing with the real enemy—the real enemy being backwardness, dictatorship and imperial hegemony—, backfires on itself. Now, have the barbarian attacks on thousands of Muslim women in Bosnia and Herzegovina—going as far as fecundating some of them with animal semen in laboratory experiments—had any impact on the Arab and Islamic world except the pouring of more fuel on the fires of wrath that enflame the Islamic discourse, not only against Europe and Europeans but against a culture and civilization that sanctions such attacks? In other words, we can say that if the Islamic discourse became impermeable in its fundamentalism as a result of these defeats, then the conditions in the world have contributed to deepening that mentality of entrenchment within fundamentalism.

We shall not here refer to what has been known as an American

The Sectarian and the Renaissance Discourse

Nasr Hamid Abu-Zeid

We can assess the woman question from several angles, especially when we view, on the one hand, the complexity of the contemporary societal structure and, on the other, the intertwining relations in societies in the modern era.

Indeed the woman question has numerous dimensions within the social, cultural, and intellectual spheres. Added to this complexity and interrelationship is the dimension of "religion" central to our Arab and Muslim societies. It continues to represent a legal and legitimate reference point as well as a spiritual and moral point of reference.

There is no doubt that renewing the discussion of the woman question in the Arab and Islamic world cannot be divorced from the phenomenon some call "Islamic revival" and others "Islamic Fundamentalism". No matter what the nomenclature of this phenomenon, be it positive or negative, its reality is central and pivotal in raising many questions that we all thought were once and for all resolved within the *Nahda* discourse, especially when dealing with the woman question.

Here it is essential to reiterate what is already well known to all, namely that the crisis of the Arab and Islamic existence that reached its peak with the June 1967 defeat constitutes the beginnings of the point of reference for all that was believed to be constant and immutable. Thus began a trend of questioning on all fronts and on every level which continues to this day, and we do not think that it is about to end. The reason we postulate is that the "after shocks" of the seismic event of the defeat continue in such a way as to keep the mind, as it were, in a perpetual-state of "breathlessness" rendering it incapable of assessing problems, let alone solving them. No sooner had the Arabs absorbed the defeat and devised methods for dealing with it—October 1973—than they discovered that additional defeats were in store for them. Thus the invasion of Beirut, the First Gulf War, Desert Storm, the Invasion of Southern Lebanon, an imposed peace, etc. ensued in succession. These perturbances on the level of political setbacks gave rise to narrow ethnic, sectarian strife, sometimes taking on regional dimensions. That strife tended to imprison the "individual," be it man or woman, within strict boundaries of allegiances where the "other" was to be more or less

and the virulent attacks on the Muslim populations within Europe, elucidating the historical context which sanctions such atrocities.

Abu Zeid in this work addresses the systematic attack mounted on the *Nahda* discourse. In an introduction and four chapters he covers a wide spectrum from the anthropological aspects of Language and the wounded Identity to the Tunisian legislative discourse.

In the chapter "The Sectarian and the *Nahda* Discourse", Nasr Abu Zeid systematically analyzes the arguments of the contemporary Islamic discourse and their position vis-à-vis the *Nahda* national unity and the woman question. He offers a re-reading of Qasim Amin as well as the Tunisian thinker al-Tahir al-Haddad. He shows how the new way of thinking throughout this century spawned by the *Nahda* discourse is in serious danger of being smothered by the climate of anti-intellectualism and religious militancy.

The Sectarian and the Renaissance Discourse

Nasr Hamid Abu-Zeid
(Translated and Introduced by Mona Mikhail)

Introduction

Nasr Abu Zeid, Professor in the Department of Arabic Literature at Cairo University, was catapulted onto the international scene when a group of Islamist lawyers launched a lawsuit claiming that since Abu Zeid's writings (according to them) prove him an "apostate", he must divorce his wife, being unfit to be married to a Muslim woman. In August of 1996, the Court of Cassation, the highest court of Appeals upheld this ruling, and since then the couple has been living in the Netherlands in self-imposed exile.

The grounds upon which the case against Abu Zeid has been built are his writings which argue that religious texts should be interpreted in their original context. He further argues that other economic and sociological interpretive frameworks should be used to better comprehend these texts. He writes: "Since language develops with the development of society and culture, providing new ideas and developing its terminology to express more developed relations, then it is only natural to re-interpret texts in their original historical and social context, replacing them with more contemporary interpretations that are humanistic and developed, while keeping the content of the verses stable." (Pen-American Center, Freedom to Write).

Abu Zeid in his writings addresses a variety of issues pivotal to Islamic thought. He re-assesses the appropriate role of religion in contemporary life.

His work *al-Mar'a fi khitab al-azma* (Women in the Discourse of Crisis) is a brilliant revisiting of the *Nahda* discourse and its centrality to the woman question. He lucidly "deconstructs" the concepts of "sectarianism" and logically shows the intimate relationship between the so called "*fitna ta'ifiyya*" (religious strife) and the woman question. He revisits contemporary world conditions where sectarian strife is spreading, such as in Bosnia and Herzegovina

serious in the sight of God [Surat al-Nur (Light) XXIV: 15]).

Islam protected girls from being buried alive in the sand, and God, Almighty and Exalted, said: (*And when the female (infant), buried alive, is questioned for what crime she was killed* [Surat al-Takwir (The Darkening) LXXXI: 8]). In the same way He protected them from moral and emotional entombment. He made the consent of the fiancée a strict condition for the correctness and validity of marriage, and nowhere in the *shari'a* (religious law) is there any mention of married life against the will of either partner [Surat al-Baqara (The Cow) II: 231], for the signs of matrimony in the Book of Islam are affection and compassion, spiritual and mental compatibility, and a peaceful home. [*And among His signs is this, that He created for you mates from among yourselves, that ye may dwell in tranquility with them, and He has put love and mercy between your (hearts)* (Surat al-Rum [The Greeks] XXX: 21)].

Praise and thanks be to God, for He is our Guide along the way.

haj and the *umra* (the minor pilgrimage). And God almighty saw that her plea was sincere and He caused water to pour forth from the spring of Zamzam. And He answered the prayer of Ibrahim (PBUH) and the wadi was inhabited by the sons of Ismail, grandfather of the Adnanian Arabs.

Then there is the mother of Musa, whom God inspired to save her son from Pharaoh's massacre of the first born sons of the Children of Israel. (See Surat Taha [Ta Ha] XX and Surat al Qasas [The Story] XXVIII). And the mother of the Messiah, Issa ibn Maryam, the Virgin, chosen amongst women, peace be upon them (Surat Maryam [Mary] XIX). And the mother of Muhammad, the Lady of all mothers, Amina bint Wahab, the flower of Quraish, mother of the Hashimite orphan, the chosen of God, the last of his messengers, the Seal of the prophets.

The examples above should suffice to restore the postion of women in our religious history both as regards her maternal function and her crucial role of leadership and guiding example. I remind people of this in order to correct mistaken ideas about the position of woman and the role of motherhood in Islam, the religion of insight and deepest intuition. Consider, for example, how easy it has become these days to celebrate Mother's day on the 19 of March—a modern commercialised imported celebration with exhibitions, pictures and advertising, accompanied by the racket of drums and flutes. This widespread and distorted image has made us forget our original and authentic celebration of motherhood, when millions of Muslims, both during the haj and the *umra*, run between Safa and Marwa seven times, just like Hagar the Egyptian, the mother of Ismail, did, looking for a drop of water for her tiny dying child. She entered our religious history because of the troubles and grief of her motherhood, and her running between Safa and Marwa has become one of the established rites of the haj and the *umra* (Surat al-Baqara [The Cow] II: 158).

Let us give unbridled praise to God, Glory be to Him, for what he has done for us females: for he has bestowed upon us, believing women of unblemished reputation, protection of our honour and dignity from falsehood, calumny and detraction.

(Surat al-Nur [Light] XXIV: 3-20)

Muslims devote themselves to these verses, which acknowledged to be free of any ambiguity, yet still in our gatherings there are those who would cast aspersions upon chaste and modest women. (*They thought it to be a light matter, while it was most*

this loathsome practice common in Islamic societies to this day.

The inferiority complex born of belonging to humble mothers, who were reduced to the level of ignominy by our forefathers, which cultural colonialism and intellectual invasion implanted firmly in the consciousness and mentality of the East, is well known. At the same time, the image of women who were deified in the East in pagan times, such as Isis and Ishtar, and of great queens like Bilquis and Hatshepsut and Cleopatra, disappeared from view, and we lost sight of the women characters who abounded in the history of our ancestors and who helped to shape the course of events throughout our ancient and Islamic history. Modern Islamic woman should not ignore what God has kindly granted us, particularly in regard to that ancient and glorious line of mothers who were charged with raising the prophets He had chosen to bear His greatest religious messages, and who tended to them during the earliest stages of their lives, providing them with guidance and direction:

The mother of Ismail, Egyptian Hagar, the slave girl of Sarah, wife of Ibrahim (PBUH). Sarah was an old woman, and barren. and so she saw fit to give her young Egyptian slave girl to her husband in the hope that he would cease hankering after a son. And when she became pregnant and bore him a son Ismail, the older woman's jealousy raged and she refused to take in her slave girl and her son under her own roof. So Ibrahim (PBUH) took them out from Canaan to the ruins of the ancient house [al-Ka'ba] where he left them. In those days the place was a barren and desolate wadi. He left her meagre sustenance and water. The mother, filled with fear at the wildness of the place, asked him: "Did God order you to do this?" "Yes" Ibrahim replied. "Then God will not neglect me," she said. And as he went back from whence he came, he prayed to his Lord saying:

> [*"O our Lord! I have made some of my offspring to dwell in a valley without cultivation, by Thy Sacred House; in order, O our Lord, that they may establish regular prayer: so fill the hearts of some among men with love towards them, and feed them with fruits so that they may give thanks."*] (Surat Ibrahim [Abraham] XIV: 37 - 38)

The food and water ran out and the baby child was near to perish and his mother's lament for him and her running seven times between Safa and Marwa has become one of the customary rites of the

Prophet (PBUH) hoping to go out with him on *Jihad* (holy war). The Prophet (PBUH) asked him if his mother was still alive. "Yes" he answered. The Prophet (PBUH) then said: "Go back to her and make your Jihad together." The man repeated the question twice, and when he came to ask a third time the Prophet (PBUH) said to him: "Woe unto you. Sit at her feet and stay there, for that is where you will find paradise."

How often we talk nonsense and complain of women without any real knowledge of what the Book and the Sunna say about her.

We should bear in mind what God has graciously bestowed upon us, the daughters of Eve, when he absolved us from the curse of original sin, and the stigma of beginning life with seduction and temptation, as Eve had been considered the pretext with which Satan seduced our father Adam and which led to his fall from paradise [until Islam corrected it]. And yet, we, as daughters of Eve, are still pursued by this original sin morning, noon and night.

Another thing that God graciously bestowed upon us is that he exempted us from the loathsome reception of the birth of a female child, an ancient custom which not even Mary the Virgin, the chosen one of the Lord, was spared. When her mother, the wife of Umran, became preganant she dedicated the child in her womb to service of the Lord in the temple. God Almighty said in the Quran:

> *When she was delivered she said: "O my Lord! Behold! I am delivered of a female child!" And God knew best what she brought forth - "And nowise is the male like the female. I have named her Mary, and I commend her and her offspring to Thy protection from the Evil One the Rejected."*
> (Al Imran [The House of Imran] III: 35 - 37)

Yet, many peoples inherited this wicked custom until the Book of Islam came and obliterated it, for God said of those who committed it: [*And they assign daughters for God! - Glory be to Him! - And for themselves sons - the issue they desire! When news is brought to one of them of the birth of a female child, his face darkens and he is filled with inward grief! With shame does he hide himself from his people, because of the bad news he has had! Shall he retain it on sufferance or bury it in the dust? Ah! What an evil choice they decide on.*] (Surat al Nahl [The Bee] XVI: 57 - 59). Nevertheless, we still find traces of

the famous verse we lerned in our school days:

A mother is like a school if you prepare her
You prepare an entire nation of noble descent

How many proverbs and sayings about motherhood, the first school for all human children, are contained in our school books as well as, of course, in verses from the Holy Quran that are recited throughout the Islamic world, and the sermons and speeches that are delivered in places of worship and religious gatherings, which attest to the supreme importance of motherhood and the devotion our mothers are due [in Prophetic *hadiths* (sayings)].

The observable reality of our lives stands testimony to the beautiful nature of mothers, paragons of self-sacrifice and affection. Their bounty and forbearance shine through whenever the family passes through financial crisis or when the home is struck by unexpected catastrophe. Our failure to recognize the true value of the mother's great role was a major stumbling block in the early stages of the movement for which our generation paid a terrible price. Thus I hope that we may spare our daughters from falling into the same trap, and enable them to realize their full potential in society as Islam—the religion of deepest insight and intuition—has taught us in the recommendation of the Prophet (PBUH) to the Muslim community in his farewell address: "I have left unto ye that, which if ye adhere to it, ye shall not go astray after me forever: it is the Book of God and the Way of His Prophet."

Talk of the seclusion of women has been plentiful and wide ranging. Generations of religious scholars have taken up the subject, and still there remains room for renewed contemplation. For still the light of Islam is there to lead us on our way through calamaties and blows of fate, and ever changing circumstances, in response to the needs of the Muslim community, in every time and place, since Islam, the final revelation, is both global and eternal.

A true hadith from the Messenger of God (PBUH) relates how a man once asked him: "Who is most deserving of my devotion?" The Prophet (PBUH) replied: "Your mother." The man asked him: "Then who?" The Prophet (PBUH) replied: "Your mother." The man asked him: "Then who?" The Prophet (PBUH) replied: "Your mother." The man asked: "Then who?" The Prophet (PBUH) replied: "Your father."

One of the companions, Muawiya Ibn Jahama came to the

educated women in Egypt graduated from these schools. They played a leading role in the education of the girls who formed the generation of the pioneers and the vanguard, and so among the earliest ranks of feminists in the Egyptian society appeared pretentious Americanized and Europeanized women, and this caused the movement to deviate from its national path and its Islamic roots upon which the original call to awaken had been based.

In that climate infested with virulent feelings of inferiority and foreigner complex, the daughters of the vanguard, graduates of the Quran schools and the humble national schools, encountered the francophile aristocrats, who had attended the Lycée and the Mère de Dieu, the Sacred Heart and Our Lady Sayyidat Al-Rusul, the convent schools of the Fransiscans and the American Evangelical Missions, the American Girls College and the Good Shepherd, in an odd and incongruous mix, like the meeting of foreign strangers. We were beset by our entirely different settings, our mutually offensive styles, our ways leading in completely opposite directions, and thus we moved along split paths.

And so it was that conservatism became confused with atavism, authenticity with rigidity and womanly virtue with backwardness. The boundaries that lie between liberation, libertinism and vulgarity, between equality and deformity became blurred. We amongst the daughters of sheikhs and graduates of the national schools saw these modern Westernized women as foolish dressed-up dolls, while they saw us as the backward left-overs of the harem days.

Things became unbalanced, standards confused, and ideas strayed far from the beaten track. It is no wonder then that calls are appearing today to revolt against the male society and to liberate the modern woman from inherited customs and traditions, that sound just like echoes of the voices that rocked the harem. Nor is it any wonder that there has appeared on the opposite side those who are grown weary of this distorted vision of women's rights, and who have raised the call to reassess the position of women in the Islamic societies in the hope that we may return to the straight path and move ahead with balanced steps.

When I look at the statistics regarding our unemployed half I fear that peasant and Bedouin women have been left out of the ranks of working women. In fact I fear that the statistics of productive working women do not include those mothers who give themselves over entirely to the motherly function, even though we all remember

School for Midwifery which was attended by Abyssinian slave girls and poor orphan girls. It was another fifty years before the Al Saniyya School, which was founded and financed by Princess Chashm Offat, wife of the Khedive Ismail, opened its doors to the daughters of Egyptians. In 1900 Malak Hifny Nassef became the first student to graduate with the primary certificate from this school. A quarter of a century passed before the first wave of female pupils graduated from secondary education in 1935, thanks to that illustrious woman, Hoda Hanim Shaarawy. Ten girls graduated from the scientific and literary sections and slipped into the university behind the backs of the conservatives, who, once they found out, were quick to rebel against such a heinous event. This led to the dismissal of Dr. Taha Hussein, Dean of the Faculty of Arts and caused Professor Ahmed Lutfi Al Sayyid, the president of the university, to tender his resignation. Since then progress has been made, and the doors of colleges and faculties that were once closed in the faces of female students, have been opened to them, until, in the academic year 1974 - 75 their number was 24,245 in the science faculties (around a quarter of the total number of students) and 50,839 in the humanities (over a third of the total). Women have also entered into all levels of the teaching staff from assistants and instructors to professors, heads of departments and deans.

Despite all this progress, we hear the same demands today that were made by Malak Hifny Nassef in 1911, and by Hoda Shaarawy half a century ago. How wonderfully ironic that seems on the surface given the situation we are living in now and the issues that concern us.

During the period between the Midwifery School in the era of Mohamed Ali in 1836, and the Saniyya School for girls in Cairo at the time of Ismail, foreign communities and religious missions of every creed and nationality poured into Egypt. These groups found a huge gap in female education and they hastened to fill it by establishing girls schools up and down the length of the Nile valley, from the Delta towns of Damietta, Alexandria and Port Said to the farthest reaches of Upper Egypt. At the same time they founded schools for boys and mixed schools, many of which were run and staffed by priests and nuns, as well as members of religious missionary organisations and secular expeditions. They did not restrict their activity to the teaching of the children of the minority foreign communities and sects alone, but also opened their doors to Egyptian boys and girls, Copts and Muslims alike. This meant by necessity that the earliest ranks of

and his colleagues at the Religious Institute in Damietta. I reached the highest ranks within academia, as professor of higher studies at the ancient and respected Islamic University of Al-Qurawiyin [in Fez, Morocco]. I have been selected to represent Egypt and the university at international conferences and scientific and cultural forums for nigh on half a century. Today I am a member of the Supreme Council for Islamic Affairs, the Supreme Council for Culture and a number of specialized national councils.

So what is the problem? Some of my colleagues, daughters of illiterate mothers, are now university professors, or hold senior positions in education, and the legal and medical professions. Some occupy senior administrative posts or are active in the journalists' and lawyers' syndicates.

What is the problem? Our daughters are ministers, ambassadors, consuls, media consultants and members of both houses of parliament. In the far west of North Africa and throughout the Asian Islamic East there are women in the embassy and in the ministry, there are prime ministers and party leaders.

Indeed, where is the difficulty when a country girl, daughter of sheikhs like myself, has traversed the boundaries of the Islamic world to become a member of the Cultural Advisory Committee of the Arab World Institute in Paris?

For half a century, from my postion as a witness to public life, I have assessed the position of women in our Islamic society, from the vanguard to the women of tody, and I see us raising the same cries that we heard in the days of the harem, about the stunted half, and the broken wing and the inactive lung. I wonder at the irony of our preoccupation with the *hijab* (head veil) and the *niqab* (face veil) in an age of hairdressers, wigs and swimsuits or the arguments that are brought up about the new woman driving her own car, when in our day women flew aeroplanes and one became the director of the training centre for Egypt Air.

In our diagnosis of the reasons for the backwardness of women in the Islamic world, and the obstacles which stand in the way of a cultural and social renaissance, we mention that illiteracy is far more common among Muslim women than men, and we overlook the astonishing progress she has made in the field of education which has born wonderful fruit in the movement towards social and cultural development despite the fact that education for girls is such a recent thing. In Egypt education for girls began officially in 1832 with the

Islam and the New Woman*

Bint al-Shati' ('Aisha 'Abdul-Rahman)
Translated by Anthony Calderbank

I intend to talk about the new woman in Egypt because Egyptian women were the first in the modern Islamic world to enter the women's liberation movement. Three generations of new women have participated in the movement: the pioneers such as Aisha El Taymouria, May Ziyada, Malak Hifny Nassef, Nabawiya Mousa and Hoda Shaarawy together with others of their class who responded to the call of Qasem Amin during the first quarter of the twentieth century, then the generation of their daughters, the vanguard, during the second quarter of the century, and finally their daughters, the women of today.

I belong to the generation of the vanguard. Our mothers grew up steeped in the culture of the harem and we, their daughters, have made the journey from inside the walls of the harem to the farthest horizons of public life, from the dark depths of illiteracy to the hallowed halls of academia. In a single generation we entered into three different but interconnected battles: to discard the veil, to be educated, and to go out to work. And we have paid a huge price for these achievements—the most crucial social changes that oriental womanhood has ever seen.

I myself was brought up by sheikhs. I graduated from the village Quran school, studying an Islamic curriculum under my father

* This essay is the third installment of an address given by the Prominent Egyptian intellectual Bint al-Shati', penname of 'Aisha 'Abdul-Rahman (1913-1998), which was delivered in a Sant' Egidio Conference in Padua, Italy in October 1997; this part of the address, published in *Al-Ahram*, November 13, 1997 (page 10), focuses on the "New Woman". The permission to translate the essay was kindly granted by Bint al-Shati', shortly before her death in early December 1998, and by *al-Ahram* Institute. All citations pertaining to Quranic verses are based on Abdullah Yusuf Ali's rendering (Cambridge, Massachusetts: Hafner Publishing Co., 1946).

Creating a biopsychosocial model is critical not only for the female citizens of society, it is key for all members of the group—male and female. One can argue that men have been the beneficiaries, through a halo effect, of the creation of this sort of approach. An approach that seeks to find a root cause for a problem.

References

Bureau of Justice Statistics. "Report to the Nation on Crime and Justice." *The Data*. Washington, DC: US Department of Justice, 1983.

Ayamian, J. Z. and A. M. Epstein. "Differences in the Use of Procedures between Women and Men Hospitalized for Coronary Heart Disease." *NEJM* 325(4): 221, 1991.

worldwide, is domestic violence. Women who were victimized took on leadership roles to create shelters, develop better laws and force the medical community to acknowledge and deal with this issue. A woman who is being physically and emotionally assaulted can present herself to her doctor's office in any myriad of ways. She can have symptoms of choking, back pout, shortness of breath, depression, alcoholism, just to name a few, or she may have no symptoms at all. She is seen in the clinic, the emergency room, the hospital, or the psychiatrist's office. She may be accompanying her child who is being evaluated for abuse. It is estimated that when a child is abused, there is a 50% chance that the mother is suffering from the same fate and vice versa. Domestic or partner violence is a very isolating and alienating condition to the woman. She is told repeatedly that she is worthless, incompetent and not lovable. The physical violence simply punctuates the emotional abuse. In the United States, it is estimated by the Federal Bureau of Investigation, that ten women a day die of partner violence and that 75% of women who die are killed when they are trying to leave their dangerous environment. If a society is interested in the health of women, it has to look at health as a more broadly defined issue. A model that allows for different disciplines to work together to approach problems from different perspectives is key.

Is the alternative then to break away and create a specialty of women's health? Well, as an educator, I have concerns about this approach. Marginalizing half the population and saying that a special field needs to be developed runs the risk of alienating that group even further. A more reasonable approach is to retool the whole approach to see how it can be more inclusive to take into account the special needs of whomever is being evaluated. Attention should be given to their individual, family, gender, culture, socioeconomic, age, physical and emotional needs, no matter who they are. Furthermore, women's health is more than just another specialty that can be capitalized on. Beware the advent of boutique clinics which are cropping up. A woman can go in to a beautiful clinic, with dimmed lights and can sip on mineral water while she waits for her appointment. But is this really medical care or a high priced version of a visit to the beauty parlor?

With a push by several congresswomen and other public figures, the Office of Women's Health Research was created as an effort to better understand how diseases affected women and how diseases are presented in women. There have been changes in the National Institutes of Health funding that have mandated the inclusion of women in all research protocols. Women will no longer be excluded simply because they are menstruating. A large prospective ten-year study is currently being conducted to better understand how postmenopausal women are affected by heart disease, osteoporosis and breast cancer. Special attention is being paid to nutrition, vitamins, exercise and hormone replacement therapy. This research will hopefully help shed additional light on these areas of growing interest.

Another barrier that women face is when they delay seeking out medical care for themselves because they are attending to their family. This is especially problematic when there are other family members who are sick. An example of this problem exists when one looks at AIDS. AIDS is a disease which can afflict entire families. The role of the woman in society as the primary caretaker might mean that she is the last to get taken care of. When AIDS was being first diagnosed it was theorized that women had worse outcomes and died sooner than men did. This turned out not to be the case: when the stage of illness was controlled for, women had the same survival statistics that men did. Unfortunately, they usually present themselves to medical treatment at a late stage of their illness. Women with HIV/AIDS have tremendous barriers to overcome when they try to get treated. They have to worry about childcare, transportation to, and from, the doctor's office, the discrimination that they may face at the clinic, the high costs of the medications and partner violence. Women with AIDS do have higher rates of cervical cancer, which is now considered an AIDS defining illness but their doctors might not be aware of this condition. The spread of this disease through heterosexual contact has resulted in women being the fastest group of HIV converters in the US: AIDS is a women's health issue.

One area of women's health which has brought together advocacy, legislation and medical care that has helped to heighten awareness of society about a devastating condition afflicting millions

present as arthritis as well as a skin rash and even heart problems in both adults and kids and it is called Lyme disease.

Women used to complain that there weren't enough women in medicine to take care of them. They felt more comfortable talking to other women about their symptoms. While studies have confirmed that patients, both men and women, are usually more forthcoming with their female doctors and that women medical doctors tend to spend more time listening, having a doctor who is a woman is not an automatic guarantee of compassionate care. An example that I had was one of my medical school classmates who was extremely bright and capable but who was rather cold and distant in her manner. She chose to enter the field of general surgery. Thus, being a particular gender does not mean that a doctor will have more or less insight. The system that physicians operate within and their field of specialty might have more to do with whether they can retain those compassionate qualities that they entered medical school with or not.

Other blockades that women face when they are getting treated include myth and self-censoring. If a woman and her doctor do not perceive that she is at risk for a particular condition, they will not seek out a diagnosis. A good example of where this happens is heart disease. The usual model is a middle aged man, clutching his chest, with severe pain, sometimes radiating to his left arm, reaching for a nitroglycerin tablet. While this is certainly one way that a person with a heart attack might look it is certainly not the only way. It could just as easily be a 70 year old woman who notices more difficulty breathing. Women have heart disease and they sometimes have different symptoms than what is classically described in text books. Their chest pain may be more related to emotional upset. The sad thing is because many women don't see themselves as being vulnerable to heart attacks, they may significantly delay their seeking out care for their symptoms. Once they do get to the emergency room or to their doctor's office, they may be further delayed by the doctor's own biases. A *New England Journal of Medicine* article documented that women were far less likely to be offered the more aggressive treatments for heart disease such as bypass surgery or clot busting medications. So, the battle has to be fought on two fronts, re-educating the woman and her doctor.

doctor has made me want to learn more about this topic. But in undermining what some of the health issues facing women are, it is important to examine not only the specific diseases that contribute to morbidity and mortality, but also to examine the health care system, and the society's biases against women to more fully appreciate the challenges that are faced when one is addressing women's health.

Numerous factors including the development of antibiotics, vaccinations, improved living conditions, have changed the average life expectancy for women living in the industrialized world from 50 at the beginning of this century, to 80 at its end. A woman no longer faces the almost certain possibility of death during childbirth; she now spends one third of her life after menopause. The post World War II generation of women are currently going through "the change of life," and the medical profession has had to educate itself about this phase of a woman's lifecycle to care for an entire generation. These women also grew up during the 60s, a time when the establishment was questioned about a number of issues from the United States' role in Vietnam to a woman's role in society. The women's movement, which arose from the civil rights era, helped women to enter a number of previously exclusive male professions such as law, medicine, and business. This metamorphosis had a ripple effect exerting more pressure to focus on women's health issues through research, legislation and health care financing. This period heralded the legalization of abortion, the creation of planned parenthood clinics and law suits removing dalcon shields from pharmacy shelves. But reproductive health is not the only issue affecting women.

There are various obstacles to women when they try to get the best health care. Many women complain that they do not feel that they are being heard by their doctors. Take the example of the woman in Connecticut. She had noticed that there was a pattern emerging among some of the children living in her part of the state. There were many new cases of juvenile rheumatoid arthritis that were being diagnosed. She felt that this was an unusually high number given what she had read about the disease and that there was a clustering of these cases. She started to investigate and insisted that some researches from a nearby medical school come out to her neighborhood and that led to the identification of a new disease. This tic borne illness can be

they really are. They also smoke because they want to watch their weight. Tobacco is an appetite suppressant and also increases a person's metabolism. Quitting can result in significant weight gain for about a third of women. Once an addict, a woman uses smoking as a means of relaxation and dealing with the stresses of her day. Her heart is more vulnerable to the dangers of cigarettes than her male counterpart for as yet poorly understood reasons. She increases her risk of infertility, cancer, having low birth weight babies, and osteoporosis when she smokes. It is very difficult to kick the habit once a woman starts. The influences to take up smoking from the media are tremendous. Winona Ryder, a popular young actress, has been cited by an anti-smoking group as one of the movie stars who consistently lights up in her films. She has been listed as a poor role model for this reason. There are a number of very aggressive advertising campaigns that use glamorous photos of women putting on make-up to lure young readers to purchase clothing and jewelry items, in exchange for a few cigarette box tops. Images bombard teens. At bus stops, in magazines, in movies, in shopping aisles at the grocery stores, on billboards in their neighborhoods.

The problems of media influence are magnified in the developing world. The promise of the American dream is being sold through tobacco ads to millions of young people, eager to adopt American tastes and habits. The lack of legislation that regulates the amount of toxins permitted results in a ten times higher tar and nicotine amount in cigarettes sold overseas, even if it is for the identical brand. There may be no enforced laws prohibiting the sale of tobacco products to minors. Add the effects of air pollution and the health consequences of smoking are only magnified. People get offended if they are told not to smoke in a smoke free zone on a bus or a train. Anyone concerned with women's health must address smoking, especially among teens.

*

Sitting in the basic science classes of medical school, I was taught that the prototype patient was a 70 kilogram male. And whenever women were mentioned, it was in the context of the menstrual cycle, childbearing, gynecological problems and breast cancer. There was no discussion of women's health. Being a woman

told that she was exaggerating and excessively worrying. Fortunately, she was right and my cousin had surgery a few hours later.

These are some of the more dramatic examples from within the family but they serve to illustrate a few points. Women have a clinical sense about the well-being of their children and their families and can be their best advocates. The reason these stories had happy endings was that these women did not accept the standard answers and explanations. This is not to deny that there are also examples when ill-informed medical lore and attitude may hamper the healing process. But the point I want to make is the importance of paying attention to the care-takers of the patient in the family who are usually women.

Another lesson my grandmother taught me, albeit at an exorbitant price is the ravages that the media, movies or ads can bring about. As a young wife and mother living in Egypt in the 40s, she enjoyed socializing with her friends, sipping coffee or tea, sampling a pastry, maybe two and puffing on a cigarette. She also loved the movies. All kinds. American, Egyptian, Indian. The glamorous Hollywood goddess dreamily gazing at her young lover through clouds of smoke was a tantalizingly romantic image. It attracted many young women and got them hooked to nicotine. Both of my grandmothers, who were fairly heavily addicted to cigarettes, died of heart disease. This was becoming the new reality for women. They were dying of a "man's disease", not childbirth or an infectious illness.

Heart disease, not breast cancer, is the number one cause of death for American women. It kills four times as many women. Lung cancer, not breast cancer, is the number one cause of early death for women living in the United States. This has been true for over ten years. There are more teenage girls smoking in America than teenage boys. By the end of this century, there will be more women than men smoking in the US. The rest of the world is quickly catching up. Smoking has resulted in a dramatic shift of disease and illness in the developing world, adding cancer and heart disease to the already burdened health care systems. Why is smoking so prevalent among women? A lot of young girls take up the habit as a means of achieving instant sophistication, looking older and more sure of themselves than

my sister had gotten through reciting the entire family, cats included, and half the neighborhood, my grandmother took a match and lit the doll, setting it on fire. She then proceeded to recite a prayer from the Koran as she circled around my sister's bed seven times with the burning doll. I just stood there dumbfounded. Had I uncovered a dark family secret? Was my grandmother a voodoo priestess? Was this some sort of ancient Egyptian incantation? "Do you really believe in that, Gidetto?" I asked. "No, but it made her feel better," she said, pointing at my sister, who was comfortably asleep.

Little did I know that my grandmother was actually practicing what would decades later be the very latest model of medical care. Not only had she recommended rest and a low protein diet for my sister, which consisted of soup with boiled vegetables and no medications that would further poison or weaken her already sick liver, she had understood that the emotional and psychological aspects were important too—the biopsychosocial model in action. She also demonstrated that women as healers and nurturers play a very important role in family health. She was always called upon by just about everyone for medical advice and care. She could diagnose any childhood illness such as chicken pox, measles, mumps from across the room. She nursed my grandfather from the brink of death after he had ruptured his appendix. At a time when antibiotics were not widely available, she made her own by allowing bread to mold and feeding him her homemade penicillin. This story entered the family lore attesting not only to her healing powers but her abilities to apply "science," or rather empirical medication, for practical, if not lifesaving, uses.

Perhaps watching her influenced my own decision about entering the healing profession. But there were other examples in the family of women and health. I recall my own mother doing battle with my sister's pediatrician when Mona had what seemed to be an unusual illness. At the time, the doctor had told her that "all you mothers from the Middle East worry so much." It was my mother's insistence that her daughter's symptoms did not fit what she had read about the diagnosis that resulted in an emergent limb saving operation.

My aunt had saved her three-year-old son's life by rushing him to the doctor when he developed acute abdominal pain. She, too, was

Women and Health Here and There: A Medical Testimony

Jehan El-Bayoumi

In this essay, I call upon medical experiences which involve women and medicine as I encountered them as a child in Egypt and a medical doctor in the US. They focus on women as patients and the treatments they were accorded: folk attitudes as well as statistics, personal observation and medical expertise combine in my testimony to give the lay reader a view of women and health. The biopsychosocial example from Egypt is introduced in the first part of my essay to draw attention to its relevance, even though such examples are often dismissed medically, because they do not possess the full scientific explanation and knowledge. It is an opening vignette drawing attention to the importance of respecting women's "clinical sense," and listening to them as part of the healing process.

My younger sister had been laying in bed underneath several layers of blankets. She was complaining of how cold she felt and yet it was the middle of the summer. We had come to spend our vacation in Cairo to have fun, meet our cousins, eat the special Egyptian meals that were prepared just for us, polish up on our Arabic, hang out, sleep late, in other words, get spoiled rotten. Unfortunately, not following our grandmother's rules of not eating out, had resulted in Mona contracting hepatitis A. Her skin had become jaundiced, her eyes neon yellow and she was confined to bed with a fever—too weak to sit up, let alone be much of a travel companion.

I was surprised to see my grandmother enter the dimmed room with a pile of newspapers and scissors. As she cut out a paper doll, she quizzed my sister as to who she had seen or talked to the previous day before she had fallen ill. My sister proceeded to name all the people that she had come into contact with and, as she did, my grandmother punched a hole with a needle for each person mentioned. And when

Press, 1983.
Mennell S, Murcott A. and A. Otterloo, eds. *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*. London: Sage Publications, 1992.
Morgan, Paula. "East/West/Indian/Woman/Other: At the Crossroads of Gender and Ethnicity." Unpublished paper presented at the 16th Annual Conference on West Indian Literature, University of Miami, April 1997.
Narayan, Uma. "Eating Cultures: Incorporation, Identity and Indian Food." *Social Identities* 1:1 (1995). 63-82.
Persaud, Lakshmi. *Butterfly in the Wind*. Leeds: Peepal Tree Press, 1990.
____________. *Sastra*. Leeds: Peepal Tree Press, 1993.
Reddock, Rhoda. "Indian Women and Indentureship in Trinidad and Tobago: Freedom Denied." Unpublished conference paper.
Ryan, Selwyn, ed. *Trinidad and Tobago: The Independence Experience 1962-1987*. St. Augustine, Trinidad: University of the West Indies, 1988.
Smith, Sidonie and Julia Watson, eds. *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women and Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London and New York: Routledge, 1995.

Balutansky, Kathleen and Marie-Agnès Sourieau. eds. *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literatures, and Identity.* Tallahassee: University Press of Florida, 1998.

Banerjee, Divakaruni, Chitra. *The Mistress of Spices.* New York: Anchor Books, 1997.

Barrow, Christine, ed. *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities.* Kingston: Ian Randle Publishers, 1998.

Bhabha, Homi. "The World and the Home." *Social Text 10.* 2 and 3.

____________. *The Location of Culture.* London: Routledge, 1994.

Brathwaite, Edward. *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820.* Oxford: Clarendon Press, 1971.

Brown, Linda and Kay Mussell, eds. *Ethnic and Regional Foodways in the US: The Performance of Group Identity.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1984.

Dabydeen, David and Brinsley Samaroo, eds. *India in the Caribbean.* London: Hansib, 1987.

Espinet, Ramabai. "Indian Cuisine" *The Massachusetts Review.* Autumn-Winter 1994. 563-573.

Esteves, Carmen and L. Paravisini-Gebert, eds. *Green Cane and Juicy Flostam.* New Brunswick: Rutgers UP, 1991.

Gikandi, Simon. *Writing In Limbo: Modernism and Caribbean Literature.* Ithaca: Cornell UP, 1992.

Gregg, Veronica. *The Caribbean as a Certain Kind of Woman.* Unpublished work in progress.

Harney, Stefano. *Nationalism and Identity: Culture and the Imagination in a Caribbean Diaspora.* London: Zed Books, 1996.

Harris, Wilson. *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination.* Westport: Greenwood Press, 1983.

James, C. L. R. *The Artist in the Caribbean.* Jamaica: Open Lecture Series, University of the West Indies, 1965.

La Guerre, John, ed. *Calcutta to Caroni: The East Indians of Trinidad.* London: Longman, 1974.

Lévi-Strauss, Claude. "The Culinary Triangle." *The Partisan Review* 33 (1996).

Mackie, Christine. *Life and Food in the Caribbean.* New York: New Amsterdam Books, 1991.

Marshall, Paule. *Reena and Other Stories.* New York: The Feminist

Dabydeen and Brinsley Samaroo (London: Hansib, 1987), 18.

[19] Yannick Lahens, "Afterword," *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature and Identity*, eds. Kathleen Balutansky and Marie-Agnès Sourieau (Florida: University Press of Florida, 1998), 162.

[20] Wilson Harris, *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination* (Westport: Greenwood Press, 1983), xv.

[21] Ramabai Espinet, "Indian Cuisine," *The Massachusetts Review*, Autumn-Winter 1994, 563-573. All future references will be made to this edition.

[22] Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 304-305. Also consult Robert Young's book, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London & New York: Routledge, 1995).

[23] Homi Bhabha, "Signs Taken For Wonders," *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 102-122.

[24] Veronica Gregg, "'Yuh Know Bout Coo-Coo? Where Yuh Know Bout Coo-Coo?' Language and Representation, Creolization and Confusion in 'Indian Cuisine'." Chapter from an unpublished work in progress entitled, *The Caribbean as a Certain Kind of Woman*, 1-17.

[25] Kelvin Singh, "East Indians and the Larger Society," *Calcutta to Caroni: The East Indians of Trinidad*, ed. John La Guerre (London: Longman, 1974), 60.

[26] Quoted in the introductory chapter of Stefano Harney's book, *Nationalism and Identity: Culture and the Imagination in a Caribbean Diaspora* (London: Zed Books, 1996), 1.

[27] C. L. R James, *The Artist in the Caribbean* (Mona, Jamaica: Open Lecture Series, University of the West Indies, 1965), 6.

Works Consulted

Badran, Margot and Miriam Cooke, eds. *Opening The Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana UP, 1996.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

[6] Linda Brown and Kay Mussell, "Introduction," *Ethnic and Regional Foodways in the US: The Performance of Group Identity* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1984), 12.

[7] Claude Lévi-Strauss, "The Culinary Triangle," *The Partisan Review* 33 (1996), 595.

[8] Eliot Singer, "Conversion Through Foodways Enculturation: The Meaning of Eating in an American Hindu Sect," *Ethnic and Regional Foodways in the US: The Performance of Group Identity*, eds. Linda K. Brown and Kay Mussell (Knoxville: University of Tennessee Press, 1984), 195-214.

[9] Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana UP, 1991), xv.

[10] Patricia Mohammed, "The Creolization of Indian Women in Trinidad," ed. Selwyn Ryan, *Trinidad and Tobago: The Independence Experience 1962-1982.* (St. Augustine, Trinidad: University of the West Indies, 1988), 381-398.

[11] Paula Morgan, "East/West/Indian/Woman/Other: At the Crossroads of Gender and Ethnicity." Unpublished paper presented at the 16th Annual Conference on West Indian Literature, University of Miami, April 1997.

[12] Consult the essays in *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture,* eds. Stephen Mennell, Anne Murcott and Anneke Otterloo (London: Sage Publications, 1992).

[13] Ramabai Espinet, "Ramabai Espinet talks to Elaine Savory: A Sense of Constant Dialogue: Writing, Woman and Indo-Caribbean Culture," *The Other Woman: Women of Color in Contemporary Canadian Literature* (Toronto: Sister Vision Press, 1995), 95-115.

[14] Edward Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 298.

[15] Rhoda Reddock, "Contestations Over National Culture In Trinidad and Tobago: Considerations of Ethnicity, Class and Gender," *Caribbean Portraits: Essays on Gender Ideologies and Identities*, ed. Christine Barrow (Kingston: Ian Randle Publishers, 1998), 417.

[16] Patricia Mohammed, "The Creolization of Indian Women in Trinidad."

[17] Simon Gikandi, *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature* (Ithaca: Cornell UP, 1992), 113.

[18] Samuel Selvon, "Three Into One Can't Go: East Indian, Trinidadian, West Indian," *India in the Caribbean*, eds. David

of women provide the vital missing ingredient to spice the national smorgasbord of Caribbean realities by offering 'palate-titillating' alternatives that negate cultural binarisms and archaisms.

To conclude, Indian women's negotiations of identity through food discourse have involved them in complicated and contradictory journeys of self-affirmation that have been characterized by their successful fruition or failure. Whatever the outcome of these explorations, it is important to emphasize that women have always negotiated change by elaborating indigenous forms of activism that have depended upon local culture and social standing. Persaud's characters fight against cultural syncretism by concentrating on cultural revisions within patriarchal Hindu society where the affirmation of female subjectivity either remains precarious or is achieved at a tremendous cost. Espinet's characters look outward for intercultural, multiracial dialogues that explore the "permeability of boundaries and identities within a shifting multi-racial society" (Gregg 15). While both models of identity formation carry levels of ambivalence, they should not constitute two mutually-exclusive paradigms of representation that perpetuate a state of antagonism or resistance. The finding of an in-between space that encourages the formation of 'distinct yet interculturally-composed identities' could inspire the synthesized third space, whose creation would provide a possible resolution of the problem. As Gregg concludes, "it is the name of a problem whose solution is our promise" (15).

Notes

[1] Christine Mackie, *Life and Food in the Caribbean* (New York: New Amsterdam Books, 1991).

[2] See Uma Narayan's article, "Eating Cultures: Incorporation, Identity and Indian Food" in *Social Identities* 1:1 (1995), 63-82.

[3] Anne Goldman, "I Yam What I Yam: Cooking, Culture and Colonialism," *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women and Autobiography*, eds. Sidonie Smith & Julia Watson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 169-195.

[4] Paule Marshall, "The Making of a Writer: From the Poets in the Kitchen," *Reena and Other Stories* (New York: The Feminist Press, 1983).

[5] Term borrowed from Chitra Divakaruni Bannerjee's fascinating novel *The Mistress of Spices* (New York: Anchor Books, 1997).

whereby "Muddie never even tried the West Indian cookbook because by this time she had given up on the kitchen" (571). Ironically, it is the father who supports his daughter's cooking initiatives because of his suspected extra-marital affair with a Creole woman. Coo-coo provides him with the vicarious sensual pleasure of 'eating creole' at home. In other words, his appetite for 'creole sex' fortifies his enjoyment of 'creole food', leading to his wife's accusing questions: "Yuh know bout coo-coo? Where yuh know bout coo-coo?" (570) While the mother's fidelity to Indian food is associated with her desire to preserve the sanctity of family traditions, the father is more inclined to engage in a duplicitous code of sexual morality, whereby he hyprocritically conforms to the ethos of the inner sanctum of the Indian home on the one hand, while reserving his sexual escapades with a Creole woman for the outside. Father and daughter are united by their common bonds of complicity wherein the daughter's culinary transgressions fuel the father's sexual transgressions, thereby creating a common discourse of creolized communication through extra-domestic/extra-marital sexual and culinary experimentations.

Espinet's story also highlights the critical relationship between artistic contribution and national pluralism within the newly-emerging nation state. The protagonist's culinary agency initiates an effective chronicling of history, providing the basis for a national revisioning that includes the contribution of women. "Indian Cuisine" opens up the space for the integration of the woman artist's input in the construction of the national imaginary, by establishing a parallel between food discourse and the articulation of a dynamic national discourse that is rooted in what C. L. R. James calls, a "future in the present."[26] This future-inspired present receives its support from a sense of participatory ownership that fosters healthy ties between the individual and his/her community through the principle of inclusiveness. As James proclaims: "The good life . . . . is that community between the individual and the state; the sense that he belongs to the state and the state belongs to him . . . the citizen's alive when he feels that he himself in his own national community is overcoming difficulty."[27] The woman artist, as a cultural visionary, creates new models of national agency that facilitate this system of reciprocity through her effective 'feeding of the nation.' In other words, national wholeness is predicated by a culinary wholeness, whereby a healthy nation is sustained by a holistic diet of cultural reimaginings that advocate and maintain pluralisms. The contributions

However, Indian creolization has been fraught with internal tensions within the home, thereby revealing divergent intergenerational attitudes toward this process. While the younger generation has associated creolization with greater access to national culture and personal mobility, parents have regarded it as a serious threat to the integrity of Indian culture through unwarranted cross-cultural fertilizations. These conflictual reactions can be attributed to growing insecurities on both sides, whereby, as Kelvin Singh has stated, the gradual erosion of traditional Indian culture has led to:

> . . . . the increasing meaninglessness of that culture among the younger Indians, a generation gap between parents and children in the rural areas and intra familial conflicts over such emotionally vital problems as romance, selection of mates and lifestyles.[25]

In other words, the parents' inability to communicate with their children has been motivated by the loss of a traditional linguistic and cultural base. On the other hand, the children's attempt to circumvent the alienation enforced by the "meaninglessness" of ancient traditions in a contemporary context, has prompted the creation of a common, plurivocal creolized language that is more reflective of day-to-day specificities.

In a similar fashion, the narrator's efforts to introduce an element of creolization into her Indian household through the creolized language of food are met with stiff opposition, especially by her mother. The mother's violent rejection of coo-coo seems to be misguided especially since she had already prepared a dish with similar ingredients for the family on a previous occasion, but under a different appellation and using a different technique. The mother's "ochroes stirred in cornmeal batter with a whisper of saltfish" (566) resemble the narrator's "coo-coo with ochroes and cornmeal" (570). However, the latter "receives a terrible boof and nobody would touch it" (570). The family's resistance to 'something different' is uncompromising so that "late as it was, Muddie had to quickly make up some sada roti and butter for them" (570).

In this way, the mother and daughter are placed on two opposite sides of the cultural spectrum, each reflecting the stereotypical dichotomy represented by 'tradition' and 'modernity,'

customed-tailored meals that are reflective of the multifacetted, overlapping and complicated part of an individual's identity. She claims:

> I design cuisine to integrate every aspect of a person's special event so that the table looks like your life quilt laid out as a feast for eyes and palate. Home, childhood, history, nationality, personality, seasonal produce—no stops allowed (572).

Her recipes for life are based on the vital ingredients of inclusion, personal affirmation and a simultaneous celebration of transcultural experiences. The menus she prepares for her clientèle are personalized case histories of Patricia Mohammed's definition of creolization as "a commitment—political and social—to the new society, as well as . . . engagement with the society so that the existent cultures are mixed and enriched in the process (392). Through creative cooking, the narrator is able to negotiate existing sociocultural and racial boundaries to finally reach a space of "privilege . . . fruit cocktail and all" (573).

The narrator's personal story reflects the dramatic changes that are taking place in the traditional position and roles ascribed to Indian women as a result of sociocultural transmutations. Creolization has been instrumental in elaborating these changes. As Patricia Mohammed convincingly states:

> The stereotype of Indian woman as primarily keeper of the culture, sacrificial and passive, can no longer apply to all. Indian women have become more integrated into the society, a process accelerated in the post-independence era by the increased opportunities available to them in education and employment out of the home (394).

In other words, creolization has provided women with the necessary education to negotiate gender role flexibility and to promote a shift in attitude from traditional stereotype to actualized prototype. In Espinet's narrative, the kitchen supplies the essential site for creative learning by enabling the protagonist to master traditional Indian recipes as a stepping stone to the production of culinary recreations.

> The increased acceptance of creole culture as a national culture has to be seen as the result of years of class struggle as it was the poorest and working class who were the most creative and tenuous in their re-creation and indigenization of cultural forms (418).

Hunger, as a symbol of political consciousness, provides the necessary motivating force to transcend the limitations imposed by class-based and gendered infirmities. The narrator's desire to expand the parameters of her cooking expertise parallels her desire for upward mobility by breaking away from traditional gender role expectations to reach a stage of economic self-sufficiency. Her growing autonomy from household-related duties and obligations to personal independence follows the same channels of experimentation as her ultimate mastery of creole cooking: "I got tired of cooking the same things over and over" (570), she states. Impelled by the desire to innovate, she "made coo-coo with ochroes and cornmeal" (570), finding the recipes in a "thin blue hard-covered West Indian cookbook hidden in one of the cardboard boxes" (570). The choice of coo-coo or couscous, as a primary experimental dish, is not coincidental. The preparation of coo-coo involves the *mixing* of boiled ochroes with cornmeal and the *blending* of these ingredients into a fine paste-like *mixture,* as stated in several Caribbean cookbooks. The initiation into creole cooking serves as a rite of passage for the narrator to move beyond cultural constrictions by embracing a pluralistic world view. A sense of one's own culture, together with the required openmindedness to explore new horizons, leads to a certain control over one's circumstances. Mastering the cookbook, while adding one's own innovative recipes, equals the act of acquiring transcendental knowledge about the self and history. This newly-found level of expertise becomes the prescribed antidote to hunger that leads to the narrator's current state of privilege. This privilege is acquired through her culinary entrepreneurship that permits her financial and personal autonomy. She states: "Privilege is the life I lead now. I can do just about anything I like in this city because I earn enough and am my own woman" (572). Moreover, she *earns* her privilege when she transforms a childhood occupational necessity into the profitable trade of a "designer of cuisine" (572).

As a designer, her cooking skills have been raised to the level of artistic creation whereby she is able to produce individualized,

At a later stage, the narrator's mother continues the tradition of creativity and resourcefulness demonstrated by the first immigrants when her family's inability to afford a copious meal whets her appetite to search for nutritious substitutes. Passion, like hunger, stimulates the mother's creative potential, enabling her to perform transformational magic in the kitchen, setting an early example for her daughter. She converts meager provisions into a healthy meal by her talent for using whatever she finds in her yard, especially in times of financial distress. The narrator marvels at this ability to make the most of existing material:

> She would snip the youngest ochroes from their bushes and serve them lightly steamed with a dot of butter. In front of the house a stand of dasheen had sprung out of the drain. She cut the young leaves of these, mixed them with ochroes and made a bhaji. A little bit of flour for roti and we ate a whole meal (567).

The mother becomes an effective role model for the daughter's own culinary experimentation when the latter's self-managed apprenticeship in the kitchen begins at an early age. The kitchen becomes the workshop of every day life whereby the hunger for knowledge becomes a means to transcend gendered marginality and social confinement. Culinary mastery supplies the essential tools needed for self-mastery, as reflected in the following passage:

> I devoured material on how to bake, boil, shir, braise, roast, how to make puff pastry and how to identify a variety of fruits and vegetables like turnips, kale and kumquats although I never saw these until many years later (569).

In other words, food supplies the necessary ingredients to chart a genealogy of origin by tracing the narrator's trajectory from her early experimentation with cooking as a young girl of twelve to her formalized establishment as a recognized professional caterer in her adult years. However, this success story is inscribed within the politics of hunger and prolonged deprivation to show how the process of creolization has essentially been class and gender based. As Rhoda Reddock states:

> and tall—taller than usual maybe because they were half-starved of lights . . . . (566).

Despite their cultural and socio-economic deprivation the immigrants, like the light-deprived ochroes, demonstrate their resilience in a hostile environment. Moreover, the story suggests how the versatility of the ochroes that can be "fried, stirred into cornmeal batter with a whisper of saltfish and made into fritters, dusted in cornmeal and deep fried" (566) is comparable with the fluid dynamism of alternate historical narratives in which passive victimhood is converted into creative subjectivity. Like the ochroes, the immigrants hold their ground by refusing to "bend with every stray wind that filtered through "the grove" (566), thereby establishing a legacy based on hard labor, fortitude and a sense of dignity. In other words, "Indian Cuisine" is a history of its people who are trying to come to terms with their past, while negotiating their present citizenship as a minority culture. Veronica Gregg affirms:

> What "Indian Cuisine" reveals is . . . . the problems of history and culture, language and silences. A life shaped by indentureship, sexual and social interaction among African and Indian Trinidadians, denied and unspoken, duplicitous familial relationships, gender hierarchy, fissured "realities," a focus on social mobility.[24]

Food initiates a particular cartography of societal relations by permitting a mapping out of historical location. For example, the narrator's experience of displacement when the family moves from a rural setting in Biche to the suburbs of La Plata, is neutralized by a sense of 'culinary belongingness' when her mother continues to prepare ochroes in their new home. Ochroes provide the necessary "salvation" (566) by their rootedness that supplies a feeling of security in an unfamiliar and socially-pretentious milieu:

> Once while I waited outside Auntie Semoy's kitchen and neat living room for the ice, she asked in her friendly way, "How your mother always picking ochro so, eh? All Yuh like ochro, eh!" She followed this up by asking Muddie who confirmed that we were almost passionate in our taste for ochroes (569).

agency to repressed histories by creatively interweaving the multiple symbolisms of narrative inversions into dominant narratives. As Bakhtin states:

> It frequently happens that even one and the same word will belong simultaneously to two languages, two belief systems that intersect in a hybrid construction—and consequently, the word has two contradictory meanings, two accents (304-305).

By undermining the false essentialisms that underlie colonial discourses regarding immigrant and other histories, hybridity inserts the voices of the underrepresented by creating multiple world views that negate the legitimacy of hegemonic appropriations of meaning.

In a similar fashion, the language of the *Boston Cooking School Book* is deprogrammed from its original agenda when the blandness, homogeneity and authority of colonial cuisine is first displaced and then radically transformed into tongue-teasing creolized possibilities. In other words, the learning of different cooking techniques parallels a course in historical methodology that includes careful documentation, fact finding and research techniques. Consequently, the swallowed cookbook becomes a palimpsest that contains a coded history, in the same way that a plate of "semi-stew of eggs, saltfish and tomatoes with bake," can be metamorphosed into "shirred eggs, braised tomatoes and saltfish soufflé" (569), through a process of 'imaginative decoding,' undertaken by the narrator.

Hybridity is the discourse of creative decoding, this "third space of counter-authority" posited by Homi Bhabha, that reverses patterns of dominance into active moments of intervention.[23] By creating the necessary space for the insertion of displaced histories, hybridity permits the chronicling of indigenized forms of resistance to colonial rule and sociocultural discontinuities that are a result of immigration and demographic deracinement. In this way, Espinet uses ochroes as symbols of contestation to personify the history of the first Indian immigrants.

The functional value of ochroes is compared to the strength and adaptability displayed by the immigrants, establishing a rapport between food and immigrant history:

> . . . . Ochroes were our salvation . . . . They grew straight

are either lost or forgotten, receive 'concrete' articulation in specific recipes. In other words, food provides the testimony for lived-out cultural experiences that have been ignored by the more conventional, eurocentric narratives of colonial history that have obscured oral, undocumented or 'unpalatable' accounts of immigrant realities.

In other words, just as the recipes for the preparation of creole food reflect an inherent hybridization of different culinary experiences and styles, so the language used in the articulation of these recipes follows a similar pattern of linguistic mutation. Bahktin has explored the subversive aspects of linguistic hybridity by associating it with a particular decolonization of language. Describing hybridity as a process of "unmasking the authority of another's speech through a language that is double accented and double styled,"[22] Bakhtin suggests that linguistic hybridity represents an effective voice-over that ruptures the fixity of authentic or true meaning. Hybridity creates a *trompe l'oeil* or illusory effect of sameness for the uninitiated while simultaneously inscribing new meanings. Linguistic mutations displace the authority of the colonial dictionary through the inventiveness of indigenized vocabularies. In this way, the word 'privilege' undergoes several levels of linguistic splicing to alter the fixity of epistemic centrality. The white lover imposes a fixed definition of privilege, i.e. the rights and benefits of a particular group (colonial privilege), as a homogenous characterization of what he perceives to be the special favors enjoyed by certain colonized subjects. When he projects his own interpretation of and experience with privilege onto disenfranchised people, his misuse of language exposes a certain displacement of signification through its irrelevance of meaning. His static use of language reveals his linguistic impairment when he gets caught in a particular linguistic freeze of colonial misconceptions and archaisms. On the other hand, the appropriation of colonial vocabulary to infuse it with new agency, i.e. the ironic transformation of colonial privilege or entitlement into the local privilege of enjoying a decent square meal, symbolizes an act of active contestation by the colonized to expose and satirize the illogic of the financially-privileged other, as indicated by Bakhtin. These ironic reversals subvert the validity of colonially-determined systems of 'original signification' in a Caribbean context through the adroit reconfiguration of linguistic codes of domination, to create the necessary double-layered interrogative consciousness of decolonized subjectivities. This heteroglossic 'speaking in multiple tongues' gives

> . . . privilege which, now that I think of it, is a fabulous Bajan dish made of rice and ochroes, saltmeat and saltfish, all cooked down together . . . . Belize had serre, Trinidad had pelau and Barbados had privilege. When Barbados set down the steaming bowl they announced it as a dish fit for a king. That table was a queen's banquet alright. And it was all poor-people Caribbean food (565).

The passage expresses the transformative potential of food to 'spice' the ordinary plate of life by injecting it with simple, yet flavorful ingredients that produce a satisfying result. Food becomes the vessel to fill a void in life, symbolized by social and economic disenfranchisement, in the same way that the narrator experiences a vicious craving for the right words to rectify an historical oversight.

Her existential hunger for the appropriate language to write a counter historical script through her access to books and knowledge, parallels a more immediate physical hunger that is a symptom of prolonged economic deprivation:

> And in between the books there was the hunger that came and went with the low, low whine of a mangy dog. The hunger came and stayed although there was never really a day with nothing at all on the table. Something always materialized somehow. It's like that with some levels of poverty. Want, hunger always there . . . . (566).

The narrator tries to feed her hunger by taking control of the family library and kitchen. Her early exposure to reading, ("it's possible that my only real privilege was that our house was packed with old books" 565), is complemented by her assuming of kitchen responsibilities at age twelve, when her mother is obliged to get a job, as a result of economic necessity. The correlated existence of books as 'food for thought' and cooking as 'food for the body,' culminates in the creative swallowing of a cookbook, whereby "the food on my plate turned into cookbook magic" (569). The *Boston Cooking School Book* supplies the necessary language/text to establish a sense of historicity, using food items as 'essential' characters and food preparation as the necessary 'events' to provide the structural basis for the story. Historical/textual discourse is posited through an orally-ingested food discourse, leading to a reciprocity of input whereby oral accounts, that

creeping inexorable smell of desolation" (564).

The can of fruit cocktail becomes a repository of processed memories of colonial domination and exploitation by serving as a 'desolate' reminder of glaring disparities between colonizer/colonized economic realities. The indiscriminate exportation of tropical fruit at a cheap price from the Caribbean, was followed by a subsequent re-routing of these fruits in synthetic form, back to the islands, to be sold at a much higher price. Bananas, pineapples, mangoes left the islands in their 'natural' state only to return as artificial products that were a pale and lifeless imitation of the original. Fruit cocktail processed in England became a composite colonial ideal to be ingested by the local population, as a sign of 'colonial privilege,' even though the prefabricated product had lost its vital juices, nutritious value and flavoring.

The overpowering odor of the sugary syrup that preserves the essential composition of the fruit mixture reminds the narrator of the driving forces behind slavery and indentureship. Through a process of free (and immediate) association, the can concretizes the history of African and Indian labor that sustained an insidious sugar plantation economy. The control of the fruit processing industry, like the processing and distribution of sugar, was thus a colonial prerogative that led to the ultimate destruction of indigenous economies through overcultivation and trade imbalances.

The lover suggests that for the 'natives,' the consumption of fruit cocktail symbolizes an act of identification with and acceptance of the colonial ideal with all its benefits. Like the economic power imbalance instigated by colonial capitalism, the lover initiates a gendered power imbalance in the relationship by his false assumptions and his ability to 'speak for' his 'native woman,' in his capacity as a non-Caribbean (re: white?) man. He ironically fails to recognize his own position of privilege which he presumably takes for granted, leading to miscommunication and a lack of understanding of the fundamental 'differences' that separate him from his partner. These sociocultural, gender and racial differences will remain compressed within the aluminum confines of the can of fruit cocktail until the narrator can tell her story in a language that is 'acceptable' and easily-digestible by him.

The use of the term "privilege" receives a further twist when it is used to symbolize poorman's food in Barbados that is, however, fit to titillate the palate of a king. The narrator recalls:

particular 'local' consciousness to deconstruct colonial paradigms of linguistic and literary authority. Linguistic creolization has been particularly important for contemporary Indo-Caribbean writers to help them recover an initial loss, symbolized by the marginalization of Indian languages within the national language scheme and, to deal with the simultaneous alienness imposed by the colonial language in its capacity to falsify meaning through its inability to translate indigenized experiences.

"Indian Cuisine" uses linguistic duplicity within a culinary framework of feminist consciousness to engage in crosscultural celebrations and imaginations that, according to Wilson Harris, institute genuine change by converting totalizing reductionisms into new and liberating aesthetics.[20] By using an energized aesthetics of creole food preparation, Espinet's story embraces a double articulation by remedying the historically-created inequities of the past, while proposing creative cultural models of recuperation for the future.

The story begins with an ironic exchange between an Indo-Caribbean woman and her, presumably, non-Caribbean lover:

> " . . . And since that night the taste of fruit cocktail has always been magical to me . . . . It was far from everything around . . . I open a cheap can of the overcooked, overprocessed, overripe fruit and the whiff of gramarye is overwhelming."
> He sighed and turned away . . . "A childhood of privilege," was all he said. And I could see it through his eyes too but it was wrong, all wrong. And how to begin to excavate the difference from where his head had already settled in?[21]

The lover ironically associates fruit cocktail with a sense of privilege and, in doing so, he reinforces the erroneous perception of Indians as "privileged" immigrants. In other words, the distortion of the woman's social status (her family's ability to afford the can of fruit cocktail) is magnified into a larger historical distortion that creates a disjunction between impressions of privilege and daily reality. On the other hand, the narrator associates this processed fruit product with painful childhood memories of desolation, emptiness and lack, especially on Christmas day: "Privilege? I don't know . . . the

women who "consorted with people of African descent, especially men, Indian women who changed their eating and dress habits and who adopted non-Indian social customs" (31). Creolization, as an agent of transformative change for Indian women, was looked upon with suspicion and trepidation by men and more traditional upperclass Hindu women, because it implied that creolized women were 'out of control' by overstepping their prescribed boundaries. Several documents on indentured history have indicated that despite the scarcity of women during the early phases of immigration, Indian men were unlikely to be sexually involved with African or non-Indian women whose sexual otherness was less than desirable to them. Hence, the sexual audacity displayed by Indian women who were more inclined to engage in intercultural liaisons led to a serious wounding of the Indian male ego.

However, in post-independence Trinidad, creolization has become an everyday reality and a new means of survival in an ethnically-diverse society where cultural purity is fast becoming a myth of antiquated reductionism. In fact, creolization has become a way of negotiating local representation in national culture by paving the way for the inclusion of 'minority' ethnic, gendered and political discourses to create a more inclusive model of Trinidadian citizenship through creative adjustments and reciprocity.

This sketchy historical overview has been important to contextualize Espinet's story within the parameters of Indian creolization to provide a fictional account of the ambiguities and tensions involved in this process by using the model of culinary experimentation as a metaphor for a larger cultural and historical rearticulation. Additionally, it is important to note that individual and collective responses and reactions to creolization have varied greatly according to ethnic, gendered, regional and class specifications. Comparing and contrasting the process of creolization in anglophone and francophone Caribbean locations, Yannick Lahens stresses a fundamental difference in the two regions' preoccupations with creolization by stating that while francophone creoleness focuses predominantly on questions of language and identity construction due to the normative influence of French, anglophone creolizations refer more specifically to cultural and behavioral practices.[19] However, Lahen's statement is not entirely accurate as it minimizes the efforts of Indo and Afro-Caribbean anglophone writers who have actively participated in linguistic creolization as a means of positing a

patterned after the insidious workings of the African slave trade. Confounded by the arbitrariness of the newly-imposed rules and regulations, Indians closed ranks internally by seeking comfort in the familiarity of their culture. Cultural introspection was one way of making sense of the trauma of transatlantic vulnerability, by reflecting on the instability of the Indian position, aptly described by the Trinidadian writer Sam Selvon, who affirms:

> As for the Caribbean man of East Indian descent, he was something else. He wasn't accepted by those from India, and he wasn't wanted by the others because he wasn't a black man so he couldn't understand what was going on.[18]

Selvon's reflections evoke a sense of cultural alienation and existential displacement experienced by the Indo-Caribbean man who suffers from a state of symbolic orphanhood, by being rejected by the motherland (India) and remaining unidentified by the politics of the new fatherland, represented by colonial authority and the Afro-Trinidadian majority. While Indo-Caribbean men remained in a relative state of unease in the pre-independence years, both Mohammed's and Reddock's studies demonstrate how 'lower class' Indo-Caribbean women, on the other hand, were able to negotiate the complexities of creolization with a greater sense of comfort. Women, in particular, had everything to gain by 'coming out,' because this exposure provided them with the necessary leverage to resist rigid patterns of socialization imposed by Hindu patriarchy, in the name of cultural integrity. Creolization placed Indo-Caribbean women at a mid-way point between the cultural dynamism of the outside and the traditional fixity of home.

The desire to transgress the closely-delineated parameters of domestic space through self-initiated intercultural explorations, highlighted the greater adaptability of Indian women to their new environment and their greater facility to deal with issues of race and ethnicity in a multi-ethnic society. These 'infractions' by Indian women who were accused of 'selling their culture short,' accounted for the pejorative connotations of the term 'creole' when applied to them in a Trinidadian context. As Mohammed indicates, the term creolization was an offensive word when it referred to Indo-Trinidadian women because it was popularly used to designate

controlled the entire economy.

2. people of African descent.

3. a signifier of certain aspects of the dominant Afro-Trinidadian indigenized culture, a most notable example being creole food.

The three-tiered system of creolized categorizations located the newly-arrived Indians as outsiders, placing them at the periphery of internal socialization. Moreover, Indian cultural insularity, as a method of preserving the ancestral culture in a strange land, erected another barrier to intercultural mixing by demonstrating that Indians were more inclined to maintain their (transplanted) loyalty to India than develop new allegiances in Trinidad. The racialized separatism of the Indian communities was further compounded by the mutual antagonism, misunderstandings and suspicion that existed between Indians and Blacks whereby each group's 'ignorance' about the other's culture led to racism and stereotypical characterizations of Indians as 'barbarians' and Blacks as 'cultural heathens.' In Trinidad, racial exclusiveness was ironically highlighted by the use of the term 'creole' that distinguished the descendants of African slaves from the Indian indentured laborers.[16] In other words, creole represented a sharp racial divide by locating Indians and Blacks within a binary dialectic that created imbalances between Indo-Trinidadian and Afro-Trinidadian socio-economic, educational and cultural specificities. These imbalances situated Indians outside the sphere of local self-representation by denying them equitable agency in national participation through limited education and political disenfranchisement. Self-motivated perceptions of cultural distinctiveness, together with externally-imposed standards of alterity, relegated Indians to a disfavored subclass in pre-independence Trinidad.

Simon Gikandi attributes the ambivalence of the Indo-Caribbean participation in creolization in Trinidad and elsewhere in the Caribbean to the particular problematics of Indo-Caribbean history. He associates the tentativeness of the Indian efforts with a particular anxiety that is directly linked to the contradictions inherent in Indian history.[17] Gikandi highlights the following historical paradoxes in his analysis to explain the uneasiness demonstrated by the early immigrants to experiment with new initiatives. He states that while indentureship was supposed to be 'voluntary' and temporary, it soon became an institutionalized form of labor discrimination that was

> exciting, a warm spice that had not lost its aroma for this young black student, or of becoming dust, charcoal of no use to her. While I was still breathing, while *Bhagwan* was performing the miracle of life through me, I was opting to be of no use, fit only for weevils and mould. And the more I thought about it, the scales of ignorance, of meanness, of my narrowness, fell from my eyes; for the very spices that I had all my life treated with great care, these minuscule grains and buds, were now showing me such a large, magnificent way. I would never have thought, ... that I, Draupadi, would one day be so obligated to my spices (168).

Draupadi learns that the miserly hoarding of spices over a long period of time will destroy their potency, while encouraging the growth of mold and infestation by weevils. In a similar fashion, a society that continues to remain ossified in its traditions will hasten its own destruction by suffocating in its self-created glass bubble. Spices advocate the urgency of a creative 'massalafication' or creolization of cultures as a prerequisite for achieving dynamic cultural plurality in the Caribbean. This dynamism can be accomplished by an effective 'dialogue of spices' across cultures, as spices provide the necessary common ground for different varieties of Caribbean cuisine.

Similarly, Ramabai Espinet stresses the efficacy of "cultural enlargement"[13] in her eight-page short story "Indian Cuisine," as a stepping stone to the creation of a multi-ethnic heterogeneity of experiences through the parameters of hunger, creolization and creative cooking. This story is important because it demonstrates the reconfiguration of Indo-Caribbean female identity through the language of food, to represent an initial engagement with creolization by an Indo-Caribbean woman writer. In other words, food discourse provides the essential technique or, as Brathwaite would indicate, the "seasoning,"[14] to posit Indian attempts at creolization from a woman's point of view.

The term 'creole' initially represented a certain anathema for Indo-Caribbean communities because it signified racial exclusion, social displacement and the 'impurity' of crossbreeding. Rhoda Reddock's study[15] indicates that in Trinidad, the word originally referred to three groupings:

1. the mixture of a local European minority who nevertheless

> Foodways bind individuals together, define the limits of the group's outreach and identity, distinguish in-group from out-group, serve as a medium of inter-group communication, celebrate cultural cohesion, and provide a context for performance of group rituals (5).

Food, as a symbol of communal identification, serves as an indicator of the sexual division of labor that maintains the 'dynamics of the food politic' within a society. In other words, foodways promote a hierarchical organization of gender relations within the home by creating a binary division between men as income earners and providers of food and women as preparers and servers of food.[12] This gender dissymmetry is a function of class, whereby upperclass membership for women does not necessarily accompany gender-role flexibility. In this way, it is easy to observe how upperclass Hindu women would use kitchen space as leverage to correct the gender imbalances within their homes by discriminating against 'other' women who do not conform to the Hindu model, thereby instituting a racialized imbalance that is (self)-vindicating.

However, the spices curiously assume an autonomous presence in the novels when they communicate an important lesson in cultural and racial harmony by showing how the blending of spices from different culinary traditions can produce an even more appetizing *curry, colombo* or *callaloo*. Just as cultural intermingling leads to the removal of the blinders of ignorance and racial prejudice, so also the sharing of spices between different communities of women will initiate the necessary cultural thawing of relationships. The Hindu cook Draupadi in *Sastra* experiences this sentiment as a reaction to a nightmare that she has just had when she is asked to share her culinary experience with Milly. While Milly initiates the first step toward racial understanding by expressing her interest in learning how to cook Indian food, Draupadi is initially reluctant to respond to her. However, she experiences a dramatic change of heart when, during a dream-like trance, the spices demonstrate to her the need to develop one's cultural sensibilities. The spices 'speak' with a certain authority as culinary history reveals the well-known fact that spices themselves have known a long tradition of cultural transmigration and culinary mixing. Draupadi exclaims:

> I had a choice of becoming a spice that was fragrant, rich,

a sign of flagrant disrespect for the Hindu religion. The following passage from *Sastra* highlights the women's reactions:

> Wealthy Indians employed Negroes, but not as cooks. . . . To kill, cook and eat the sacred cow, as well as an animal that wallowed in mud and made grunting sounds was sacrilegious and obscene, especially when freshly picked green, leafy spinach, bygan choka, dhal and paratha were so delicious and nutritious. So, to have the hand that put those meats in its mouth touching one's pillow, one's cup, was deeply repugnant to these brahmin ladies (56).

By affirming the superiority and sanctity of their own cooking habits, the women reduce Milly to a state of untouchability, reminiscent of the insidious caste disparities along occupational lines, upheld by Hinduism. Milly is victimized by her professional and racial status, like the members of the *chamar* class of cobblers and tanners in India who face severe discrimination because their profession involves the preparation and fabrication of leather products.

The women interpret Milly's employment by an Indian man who has converted to Christianity, as a way of protesting Hindu hierarchical privilege, as a sign of cultural treason and debasement. They consider the presence of a black woman in a (former) Hindu kitchen to be a direct violation of the sanctity of the kitchen and its rules for individual and group wellbeing. The trespassing of sacred space, together with disregard for the codes that govern its safekeeping, can only have negative consequences, according to them:

> Milly's employment as cook was seen, therefore, as a sign that Surinder Pande had been on his own too long, and that this was what happened to a man cut off from his roots, his culture—like a cow grazing on the open savanna, alone, exposed, he was certain to be brought low, seduced (56).

It is interesting to note how attitudes toward food promote a certain sociology of gender relations as they are deeply rooted in traditional perceptions of culture, as a basis for identity formation. Brown and Mussell explain:

and take. Offerings of katha food to the river made by Kamla's mother illustrate this principle:

> If at the end of the day there was still some food left over, the remainder would be taken to a river and placed on its bed so that the fishes too could rejoice (133).

However, the Hindu principle of inclusiveness is limited in its scope as it does not extend itself to include non-Hindu communities. Persaud's novels illustrate a tenacious resistance to interracial mixing whereby contact with the various Afro-Trinidadian communities is considered to be a sign of racial contamination. Patricia Mohammed explains that the very idea of racial interaction or creolization is regarded with suspicion by Indo-Trinidadian communities because, "creolization was viewed as synonymous with the absorption of black culture at the expense of one's own."[10] Indians were thus able to maintain and reinforce the cultural duality between the two major ethnic groups in Trinidad through the idea of Brahmanic racial and cultural superiority that 'justified' their cultural insularity. Typically, the female body became the necessary ground on which the Indian resistance to assimilation and creolization was situated, as suggested by Paula Morgan.[11] Indian women, through their communal responsibilities, became the collective advocators of cultural closemindedness, whereby their culinary parochialism reflected a larger racial parochialism. If the preparation of *prasadam* guaranteed the community's spiritual integrity, the 'othering' and marginalization of blacks would ensure its racial purity. In this way, Indian women became 'proud' defenders of their space by limiting and controlling the rights of access to this space.

The idea of 'territorial possessiveness' is illustrated by the female characters in Persaud's novels in their disparaging attitudes toward a black woman, Milly. Milly's profession as a cook requires her to handle the preparation of different kinds of meat. For Hindus, contact with meat parallels an act of contamination and communication with demonic forces, as mentioned earlier. Milly is discriminated against immediately for her culinary preferences as well as her religious sensibilities, as a meat-eating/meat-preparing Christian woman. The women's antagonism toward Milly grows when they learn that she cooks beef as well. The 'defiling of the sacred Hindu cow' is considered to be the ultimate act of sacrilege and

> This distinction rescues feminism from being understood as an exclusively public and explicit phenomenon, and thus provides an analytic framework within which to locate and explain the more comprehensive feminist historical experiences.[9]

Badran's use of the term "discrete feminisms" (xiv) confirms the suggestion that the association of power with the visible or the concrete is based on a misconception that undermines the integrity of invisible or latent forms of control. As an illustration of Badran's argument, female power in the kitchen lies in its invisibility, that is, in its ability to transform an unfavorable situation to the advantage of women through their strategies of 'subversive' affirmation that guarantees the inclusiveness of a variety of experiences.

The principle of inclusion is further demonstrated by the inclusive nature of the kathas that lead to a temporary transcending of Hindu caste distinctions when all members of Hindu society are encouraged to join the communal feasting. Kamla's mother plays a key role in assuring the transitory creation of a classless, welfare state by inviting:

> . . . . all our neighbours, as well as anyone who was around my father's rum shop and any of the wandering poor who slept in the open at nights. I have seen her stop men, ragged and foul smelling, as they walked slowly past our shop, and invite them in to have some katha food (129).

The inclusion of the poor and needy to "warm their stomachs with good wholesome food" (129) is part of a larger scheme of 'natural' inclusion. Celebrating the gods involves the simultaneous celebration of nature, whereby the appeasing of nature leads to bountiful harvests that are crucial to the survival of agrarian communities. The rural-based economies of the Indian communities in the novels are dependent upon the successful fruition of nature's cycles. Natural elements in Hindu cosmology either become personifications of divinities or are placed under the protection of a particular divinity i.e. *Surya* the sun god, *Vayu* the god of wind etc. The feeding of nature is thus a form of worshipping the gods as well as a means of replenishing nature's resources through a reciprocal system of give

of sexual initiative' that temporarily mitigate the traditional expectations of sexual passivity required by their menfolk at home. Katha food ironically supplies the discourse for the articulation of the 'female body erotic' under the (sublimated) cover of religious fulfillment. In other words, food becomes a catalyst to facilitate the complementarity of sexual and religious ecstasy through the oral ingestion of creamy *panchamirit*, the 'nectar' of the gods, whose honey-flavored aftertaste guarantees physical satisfaction. In this fashion, the women can control the dynamics of their sexual foreplay with the gods by choosing the appropriate foods that will ensure the desired level of satisfaction. Contrary to the commonly-held belief of Hindu women's religiously-prescribed asexuality as the very paradigm of Hindu femaleness, the women in Persaud's novels dramatize their powers of seduction in the kitchen, under the guise of religious devotion, by using the spices as aphrodisiacs to create a sexually-charged atmosphere that ranges from "teasing excitement" to "hot boiling" passion, depending upon the intensity of the spices. Each spice symbolizes a particular erogenous sensation that reaches its most climactic expression in the fiery culinary implosion of hot *achar* and its stomach-titillating combinations of preserved mango and lemon slices that have been simmering in their savory juices.

In addition, Krishna worship also symbolizes an unconscious celebration of female oral sexuality, as represented by its promotion of milk culture. While the *Geeta Govinda* contains graphic descriptions of Krishna's predilection for women's breasts, the stories simultaneously hint at the potential for the multiplicity of female *jouissance* or pleasure that is no longer limited to procreation. This study infers that Krishna food divination provides the impetus for female sexual experimentation by enabling women to rewrite their own scripts of sexual affirmation. While these experimentations are situated at a symbolic level, they are an important acknowledgment of women's 'invisible' attempts to control space through the 'culinary reimaginings' of their personal situations.

In other words, the women's sexualizing of kitchen space as an (un)likely ground of resistance, valorizes the idea of their invisible powers and their capacity to engage in 'underground' rearticulations. Margot Badran and Miriam Cooke question the western feminist assumption that locates power within visible or manifest levels of activism, by distinguishing between visible and invisible feminisms. Badran states:

> Each type of food is believed to have an effect on bodily and psychological functioning, and it is necessary not to overdo the consumption of any kind of food. Hot foods are associated with bodily passions and awaken the senses. Sweet foods on the other hand, are filling and lead to lethargy. It is therefore regarded as crucial to maintain a relative balance between foods in the two categories.[8]

Food choice was thus normative. Meat eating was forbidden as it was 'demonic food' associated with heathen and culturally inferior (i.e. non-Hindu) modes of food production. According to Singer, Hindus believed that meat was an aphrodisiac that led to moral and physical degeneration as the result of a sensory imbalance.

The female characters participate in this "food parochialism" (Uma Narayan 76) in their preparation of *Katha* or communal food, as illustrated in *Butterfly in the Wind*:

> Then from the kitchen came the teasing excitement of spiced, savoury food: *Paratha*, pumpkin, *khir*, curried potatoes with *channa*, *karhi*, *bhajee*, *chataigne*, curried mango and boiling hot rice with *kachourie* served separately and the mouth-watering pickles-*achar* or *kuchala* (132).

The katha offerings are a way of humanizing the gods by a collective feeding of the deities. The informality of katha sessions are meant to create spiritual kinship among the people as well as to seduce the gods with the enticing aroma of spices. Interestingly, the women initiate a mild flirtation with the gods through the seductive appeal of the spices. The sanctity of the food is ironically interconnected with a sensuality of expression, reminiscent of the tales of the *Geeta Govinda* that narrated the sexual exploits of Krishna and his numerous *gopikas* or milkmaids. There are several references to 'Krishna-consciousness' in *Butterfly*, illustrated by the choice of milk-based sacrificial offerings such as *panchamirit*, "a sweet liquid of milk and honey and ghee" (132) and *prasad*, "rich and crumbly, made of ghee and butter and sugar and flour and raisins" (132).

Food-based Krishna consciousness offers a creative outlet for women's sexual energies by permitting them to indulge in 'fantasies

decision to make soup assumes the same importance as the act of choosing qualified guards to defend national security:

> A decision to make a soup was not taken lightly. A soup would only be decided upon if she noticed there was a supply of good quality vegetables. Then Daya would be told which coconut to grate from the dozen or so dry ones kept in the old shed . . . . She chose all her ingredients with the eye of an old warrior choosing young men to defend a crucial gate (20).

The relationship to food expresses a society's cultural ethos. The women play the role of ensuring the preservation of this ethos through their participation in highly ritualized food patterns. The formalizing of food preparation is reflective of a corresponding 'formalizing of the social', whereby the kitchen becomes the stage on which daily interactions are played out. Food offers a microcosmic glance into a society's inner workings wherein, as Claude Lévi Strauss affirms, "we can hope to discover for each special case how the cooking of a society is a language in which it unconsciously translates its structure or else resigns itself to revealing its contradictions."[7] The 'language' of food provides a document of cultural history in which women provide the necessary script for the effective writing-out of this text.

Within the system of societal exchange, it is the women who provide a sense of social cohesion. The communal partaking of a meal establishes community among the Indians for whom cultural purity is maintained by Brahmin cuisine. Food chauvinism parallels the cultural chauvinism demonstrated in the novels where the preservation of culture becomes an excuse for cultural insularity and racism, as will be developed later.

The Hindu highmindedness in relation to their cuisine stems from the belief in the cultural sanctity of cooking. A vegetarian diet symbolized cultural purity as well as the preferred food of the god Krishna whose meal plan consisted primarily of fruits, vegetables and an over abundance of milk, *ghee* or clarified butter and yogurt. The incorporation of these foods testified to their holiness, converting them into the divine *prasadam* or offering to the gods. Eliot Singer points out that the consumption of these foods ensured physical and spiritual wellbeing by controlling the senses through a balanced diet and the avoidance of meat. He claims:

In other words, if the cooking of food relegates women to the confines of the kitchen, it is also important to consider how Indo-Caribbean women, in turn, politicize the kitchen by converting it into a site of creativity. The power they wield in the kitchen is based on their mastery of the use of spices that transforms them into veritable "mistresses of spices."[5] These culinary artists exercise a power 'in-formation' that situates the kitchen as a paradoxical location of agency and tireless industry. The kitchen, as a source of creative energy, is described in the following manner in *Sastra*:

> A kitchen is where many a divine thought first reveals itself; it was when the creator was in his kitchen, listening to the throb of creamy kheer, that the idea of the universe came to him (98).

If women were responsible for the making of this creamy *kheer* or Indian rice pudding, does the above quote suggest that the creator's inspiration was, in fact, motivated by the hands of a woman?

In the two novels, the women are the primary preparers of food and makers of spices. The careful mixing of spices involves the skill of an alchemist because the faulty combination of the wrong spices can have an adverse impact on physical wellbeing. Like the chemical potions of the alchemist, spices need to be ground, mixed and then roasted with a certain expertise to avoid the dangers of overcooking or burning that will either inhibit the complete expression of their flavoring or significantly alter their taste. Spices also need to be measured and used in perfect proportion to create a tasteful curry, composed of a delicately-balanced assortment of spices. Any imbalance in measurement can lead to the overpowering effect of particular spices, thereby minimizing the pleasure of eating.

Indian vegetarian cuisine is based on a holistic balance between various food combinations that are structured by a system of binary classifications between spicy and sweet, raw and cooked, hot and cold. Food patterns are regulated by "syntactic rules that govern the combination of foods to create a 'grammatical' meal."[6] Women become the chief enforcers of the 'grammatology of food habits' in the community by providing balanced meals that maintain their society's equilibrium. Consequently, their preparation of food involves the same deliberation as the making of a decision for communal welfare. In *Butterfly in the Wind*, the grandmother's

younger women to articulate these feelings, under the guise of recipe sharing. The level of trust and intimacy promoted by intergenerational communication encourages mother-daughter understanding by providing a safe space of mutuality and a sharing of experiences. The language of cooking offers a certain point of commonality between generations by demonstrating how 'seasoned' ingredients like dried red chilies and turmeric can be successfully combined with 'freshly-cut' tomatoes to produce a good curry base. In other words, cooking provides a common language that displaces insecurities on the one hand while, at the same time, representing and validating different points of view. In this way, the kitchen becomes a sanctuary of female self-affirmation by guaranteeing the sacrosanctness of woman-centered experiences and relationships.

In a brilliant essay subtitled, "From the Poets in the Kitchen,"[4] the Afro-Barbadian writer Paule Marshall, transforms the dynamics of the kitchen from a site of daily drudgery to a creative poetry workshop in which she becomes the apprentice of the kitchen table poets, represented by her mother and her mother's friends. Using the kitchen table as a creative drawing board, these women reconfigure their triple marginalization as foreign-born, black working class immigrant women in the USA, into patterns of creative assertiveness through everyday colloquialisms that give meaning to their immigrant existence. The narrator states: "And their talk was a refuge. They never really ceased being baffled and overwhelmed by America—its vastness, complexity and power" (7). In other words, kitchen talk involves the therapeutic exchange of daily experiences that include feelings of disappointment, frustration and humiliation in an alien land (6), by providing functional healing space for the articulation of these emotions. Inner despair is countered by the collective catharsis offered by other women in the form of nostalgic reminiscences, sustained by 'home grown' foods and brews. Just as shared recollections in the form of 'homegirl talk' ("the insight, irony, wit and humor . . . their poet's inventiveness and daring with language" [7-8]) create a sense of community among the women to transcend feelings of immigrant powerlessness, so also, food provides sustenance for the soul to infuse it with a new poetry that transforms the alienness of immigration into the hope for new beginnings. The kitchen offers the necessary supportive space to facilitate these beginnings by enabling the women to perform every day magic as a means of controlling their circumstances.

rootedness that establishes a particular sense of belonging. Kamla identifies with the aromatic whiffs of mouth-watering masalas and butter-moistened roties that assail her senses. She thinks of all the ties that attach her to the women of Pasea village during their daily preparation of food. As Anne Goldman states:

> The culinary metaphor is distinctly feminine . . . . the reproductive model of cultural development and identity is specifically maternal . . . . Such a recuperation of a female legacy enables self-assertion at the same time it celebrates the lives of women family members as role models.[3]

Goldman establishes a correlation between food, identity and cultural development by identifying these factors as a prime motivator of female subjectivity. If 'you are what you eat,' then the various spices used in Indian cuisine become cultural signifiers or hieroglyphics whose successful decoding unravels a woman's story. The blending of spices resembles a polyphony of harmonious female voices that narrate their stories in the theater of the kitchen. Goldman further associates the reproduction of a recipe with the art of storytelling that guarantees women a place in cultural production. She states:

> Yet reproducing a recipe, like retelling a story, may be at once cultural practice and autobiographical assertion. If it provides an apt metaphor for the reproduction of culture from generation to generation, the act of passing down recipes from mother to daughter works as well to figure a familial space within which self articulation can take place (172).

The intergenerational sharing of recipes establishes a particular female legacy of culinary cultural permanence through the documentation of individual family recipes in personalized cookbooks. Oral accounts of grandmothers, mothers and other older female relatives are preserved for posterity through the effective chronicling of age-old techniques of spice usage, ingredient combination and method of preparation by the younger generation. Each recipe serves as an intimate journal entry in which older women are able to concretize their innermost thoughts and feelings on a sheet of paper by working collaboratively with the

digestion of the daily routine in which the 'kneading' of traditions is facilitated by a particular 'women's weave,' reflected in the following passage from *Sastra*:

> In this larger circle the women's fingers moved nimbly on, taking pieces of fresh dough, smooth and elastic, filling them with dhal—ground dhal with onions and garlic, dhal with turmeric and jeera—until, burnished bright and orange-yellow, it floods the house with its essence, overflows into the yard, evoking a near spiritual warmth, entrancing the imagination lifting it higher than soaring heights (59).

The physical appeal of the food is surpassed by its capacity to provide spiritual sustenance whereby intoxicating aromas, like ceremonial incense sticks, create a certain headiness of spirit. The combination of burnished cumin (*jeera*) and turmeric mixed in with the pungent odors of fresh garlic and onion creates a sensory extravaganza that culminates in a celebratory lifting of spirits. *Butterfly in the Wind* offers an example of this 'ceremony' in a passage where Kamla makes her way home from school:

> women cooked outside. It was a sensory delight to walk slowly in the dusk on the main Pasea road when evening meals were being prepared. The women busily darting in and out of their kitchens were probably oblivious to the pleasures I received of the rich warm aroma of wood smoke, roties lifting themselves from hot iron tarwas, vegetables in massala . . . . and the intoxicating smell of warm roasted spices . . . These flavors comforted and energized me, as one aroma mingled with another, so that by the time I arrived home I was in a more than ready state for my evening meal (86).

Kamla experiences a sensual warmth as she is enveloped by the fragrance of the spices that remind her of the protective warmth of the mother's body. The traditional cooking and sharing of food provides a vital link between mother and daughter, whereby the restorative effect of food, as reflected in the above quote, has a positive impact on the child's development. This recuperation is a symptom of cultural

unfamiliar environment and a new life style, whereby traditionally used food items and spices had to be substituted for whatever was available and easily affordable. Mackie stipulates that a new tradition of Indian food was started in the Caribbean "born of poverty and skillful seasoning" (154).

The economic hardships faced by Indian communities continued well into the twentieth century. As conditions improved, cooking styles became more formalized, especially with the introduction of rice cultivation that had known a long tradition in the fertile delta of the Indo-Gangetic plain since 2000 BC. Small market gardens were also cultivated together with the rice paddies, thereby broadening the scope and variety of the Indian diet. As the majority of the indentured laborers were Hindu, a strict vegetarianism was practiced whereby meat, fish and eggs were considered to be 'contaminated' or flesh food.

Mackie states that vegetable farming followed the rules of a rigid economy in which nothing was wasted, as resources were either scarce or expensive. The successful cultivation techniques of the early Indians were attributed to divine benevolence, thereby explaining the 'sacred' or sacrificial aspect of Hindu cooking. While food in its natural state was considered to be a gift from the gods, the cooking of these foods became a reciprocal gift of thanks offered to the gods as sacrifice or *prasadam*.

Sastra and *Butterfly in the Wind* are illustrations of Hindu attitudes toward food as well as women's efforts to contribute to community development through their control of the kitchen. Women's access to kitchen space is also reflective of the problematic position they occupy in Indian communities that are caught between the tenacious forces of assimilation and the desire to maintain cultural purity as a strategy of self-preservation. The 'in-between' position maintained by women tipped the balance in favor of cultural closedness through their control of the kitchen. Kitchen space was thus located within a 'paradox of positionality', whereby women displayed complete autonomy in the kitchen on one hand, while being enlisted to ensure cultural permanence as a means of safeguarding the interests of their group. Based on the two novels, the reader gets the impression that the careful preparation of certain foods and the meticulous selection of spices by the women reveal the desire to recreate the flavors and aromas of an "imagined" India[2] to ensure cultural stability. In other words, the ingestion of the ideal assures the

gendered otherness by showing how 'culinary belongingness' was a type of oral transmission of culture that allowed an ethnically subordinate culture in Trinidad to resist patterns of domination and acculturation.

Lakshmi Persaud and Ramabai Espinet offer two very different models of Indo-Trinidadian female identity, as reflected by the multiple symbolic variants of food discourse that inscribe themselves in their writings. This study affirms that while Persaud's texts are located within a specific Hindu rural frame of reference of 1950s Trinidad and Espinet's short story is situated in a contemporary context, both writers promote foodways as synecdoche for attitudes toward Indian-ness by highlighting the relationship between gendered perceptions of food and the construction of Indian female identity. The two writers draw our attention to women's access to kitchen space as a means of achieving culinary agency that provides a basis for cultural authority. However, they employ divergent intergenerational modes of cultural reclaiming in their politicization of the inner dynamics of the kitchen as domesticated space, by converting it into a site of creative, culinary productivity. Persaud's female characters ironically find their sense of place through the conventional assuming of kitchen-related duties that benefit the entire community. Espinet's narrator, on the other hand, is endowed with a certain 'culinary dynamism' that is more reflective of Indo-Caribbean realities today.

In her book on the food patterns of various Caribbean communities, Christine Mackie provides a brief synopsis of Indian cuisine history in the Caribbean.[1] She affirms that since the rations handed out to indentured servants were meager, unnutritious and of poor quality, flour and water, to make *roti* or *chappati,* became primary staples of the Indian diet. She claims: "Roti was eaten by the very poor with an uncooked bird pepper or with a West Indian variety of spinach called *bhaji*" (152). The Indian diet was initially based at subsistence level, eliminating the subtle flavorings and complex seasonings of Indian cuisine. The widespread use of chappati or unleavened bread was functional as chappaties could be made easily, cheaply, and a small amount of dough could be creatively stretched to feed several people. Chappaties were both physically and psychologically satisfying as the sharing of communal bread created a sense of belonging among the displaced immigrants. Indian food habits were thus characterized by a certain adaptability to an

Indo-Trinidadian Fiction: Female Identity and Creative Cooking

Brinda Mehta

Indian cuisine in the Caribbean offers a colorful variety of artfully seasoned dishes, ranging from everyday staples like *dhal* (curried lentils) and *philouri* (savory deep-fried split pea balls) to the more elaborately prepared wedding and ceremonial feasts of sacrificial curried goat with saffron rice *pelau*, *achar* or tropical fruit pickles, followed by the customary desserts of *kheer* (rice pudding), *sewain* (vermicelli pudding) and *gulab jamun* (fried dough balls in a cardamom-flavored sugary syrup). Inspired by the traditional, regionally-defined cuisines of India, Indo-Caribbean cuisine has reflected a similar culinary diversity while, at the same time, creatively adapting to new and unfamiliar ingredients in the countries of adoption.

The masses of indentured Indians carried supplies of whole cumin, coriander seeds, blackened peppercorns and other spices, as personal momentos from home to withstand the brutalizing forces of exile and enforced separation. The carefully prepared pouches of spices became packets of memory that preserved the now-tenuous links with the motherland by providing a fragrant reminder of home. Moreover, pungent aromas minimally disguised the overpowering odor of human degradation that characterized the conditions of the Indian Middle Passage, by offering temporary medicinal comfort from nausea, dizzy spells and other symptoms of trans-Atlantic crossings. For those who survived the trauma of the *kala pani*, spices represented the security of continuity and self-preservation through their reassuring presence that supplied a sense of intactness and rootedness in the face of cultural alienation and social displacement. In this way, spices became the necessary grains or markers of Indo-Caribbean immigrant history by establishing close associations between food discourse and Indian constructions of Caribbean-ness at different stages in history. Food became a symbol of negotiating racialized and

because of its violation of sexual privacy and the offensive nature of its multiple rape scenes. Furthermore, charges have been revived against her in Uttar Pradesh (February 1997) despite having been reassured at the time of her surrender in 1983 that all cases against her would be withdrawn. Devi was jailed for 11 years and released in 1994. In 1996 she was elected as parliamentary representative of the Samajwadi Party.

22 For this purpose, Frain bases her narration on two fundamental facts. In reality Phoolan's exact physical features were not known to the police and secondly Devi, meaning Goddess is a very common choice for a first name in India- a poor pun but an excellent artifice to justify her choice of signifier.

23 See Chapter on "Media and Ideology" in David Croteau and William Hoynes, *Media/Society-Industries, Images and Audiences* (London, New Delhi: Pine Forge Press, 1997), 163-194.

himself the barbarian) and his attempt to demystify prejudices by observing without judging, places an Orient created by the West before the Western reader. Segalen and Michaux did inspire many authors to rethink their exoticist projects. Muriel Cerf, *The Antivoyage* (Paris: Mercure de France, 1974), with dextrous use of her poetic skills evokes impressionist images of Kali superposed on fleeting descriptions of Bombay prostitutes without replaying the tune of "femme sacrée". The narration which fluctuates constantly between reality and drug induced hallucinations decries any attempt to capture the *Other* in static signifiers.

11 See M. Van Woerkens-Todorov, "Trois Barbares en Asie: une Énième Histoire des Thugs," Catherine Weinberger-Thomas, ed., *L'Inde et L'Imaginaire* (Paris: Éditions de l'EHSS, 1988), 257-279. She describes Sleeman as one who discovered, exterminated and redeemed the Thugs and observes the influence he has had on Western imagination.

12 For more details see David Kingsley, *Hindu Goddesses*, (Berkeley: California UP, 1986).

13 See Catherine Weinberger Thomas, "Pour L'Amour de Kali: *The Deceivers* de John Masters," *Rêver L'Asie*, Denys Lombard, ed. (Paris: Éditions de l'EHSS, 1993), 447-454.

14 Whatever be the literary quality of pulp-fiction, its quantitative importance cannot be neglected and for practical purposes it is instrumental in packaging and marketing exotic sexuality. Muriel Cerf and Henri Michaux notwithstanding, it is the success of the likes of Irène Frain that reflects the impact of consumer exoticism.

15 Irène Frain, *Le Nabab* (Paris: Jean Claude Lattès, 1982). See "Valorisation du Je-personnage de la Culture d'Origine: Héros en Mission-Rreprésentant Fidèle de la Belle Nation Gauloise," Srilata Ravi, *L'Inde Romancée* (New York: Bern, Peter Lang, 1997), 65-82.

16 See Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1957), 216.

17 See "The French Connection," *Indian Express*, 17 May, 1987.

18 See Prédal René, *Jean Claude Carrière Scénariste, l'Art de Raconter l'Histoire* (Paris: Les éditions du Cerf, 1994).

19 Pierre Joffroy, *Le Cheval Chauve* (Paris: Editions Ramsay, 1982).

20 Joffroy's article, "Chaleur et Poussière sur les traces de la reine des dacoïts," on Phoolan Devi's surrender was published in the *Liberation*, 18 August, 1983, 14-16.

21 In fact, Phoolan Devi has gone to court to prevent its release

has attempted to show that in the post-colonial era, economic imperialism forces the use of static signifiers, and continues to reduce the "Indian woman" to a fast moving, highly profitable consumer product in the lucrative bazar of global culture.

Notes

[1] Quoted in Guy Deleury, *Les Indes Florissantes-Anthologie des Voyageurs Français (1750-1820)* (Paris: Laffont, 1991), 752-753.

[2] Etienne de Juoy (1790), "Les Servantes des Dieux," *Les Indes Florissantes—Anthologie des Voyageurs Francais (1750-1820)*, Guy Deleury, ed. (Paris: Laffont, 1991), 753.

[3] Maistre de La Tour (1779), "L' Art Séduisant des Bayadères," *Les Indes Florissantes—Anthologie des Voyageurs Francais*, Guy Deleury, ed. (Paris: Laffont, 1991), 753-755.

4 See Murr Sylvie, "Emergence du Discours sur l'Inde," *Purusartha*, 7 (Paris, EHSS, 1983), 233-284.

[5] See Jackie Assayag, "Aurore et Crépuscule de l' Eve Indienne: l'imaginaire de la Danseuse de Temple entre Théophile Gautier et Pierre Loti," Denys Lombard (éd.), *Rêver l'Asie*, (Paris: Éditions de l'EHSS, 1993), 251-267.

[6] Judith Gautier, *La Conquête du Paradis* (Paris: Éditions Gautier Frères, 1980), 215.

[7] See Chris Bongie, *Exotic Memories: Literature, Colonialism and the Fin de Siècle* (California: Stanford University Press, 1991).

[8] Henri Michaux, *Un Barbare en Asie* (Paris: Gallimard, 1967), (first edition, 1933), 25.

[9] See Segalen, *Essais sur l'Exotisme* (Paris: Fata Morgana, 1978), 38. Segalen's works were a reaction to the dated tradition of 19th century exoticism. His aristocratic individualism attempted to cancel the problem of colonialism and refused to accept the colonial as the category of the exotic. His absolutist notion wished to see exoticism stripped of its secondary impurities and returned to the "state of a clear and a vivid idea." (p. 36)

> L'exotisme n'est donc pas une adaptation; n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aigue et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. (p. 38)

[10] Michaux's sceptic exotism may be devoid of baroque images of Indian wonders and magnificence. His apologetic title (he calls

projected the story of a touchingly vulnerable woman whose recourse to violence is imposed by circumstances. Juxtaposed on a picture of the smiling Goddess on a tiger is a blend of images that conjure purity and peace in an unmistakable Christian allegory.

> Mais d'un seul coup, tout s'ouvre, tout éclate, tout palit, voici enfin la face de l'Autre monde, l'ivoire, l'opale, l'argent, la perle, la neige; ... (Devi, 460)

Obviously torn between the demands of personal feminist concerns and those of consumer exoticism, Irene Frain has tried to have it both ways. On one hand she attempts to take up the cause of women treated as socially inferior beings in a rural, patriarchal set-up. And at the same time she exoticizes the issue by modeling Phoolan Devi in an easily recognisable signifier refined and reinforced down the centuries to ensure successful marketabilty of the book. Far from using the story of Phoolan Devi to take up a general feminist cause, she has literally cashed in on her notoriety to create consumable exotica for her western readers. She is not in any way different from Shekhar Kapoor accused of having abused the sexual privacy of Phoolan Devi. What is even more unbearable is that Frain's "succès romanesque" reeks of imperialist ideology. One is reminded very sharply of the end in John Masters' *The Deceivers*. Vengeance for the Indian bandit is rendered as divine action, but this association of the divine and the violence that characterises the *Other* is contrary to the Western Christian and rational logic and the end (Devi's surrender and the Govement's pardon) proves the triumph of the latter. Locked in a fixed semiotic system, the signifier is recognized and the exotic captured once again in the myth of "divine violence".

In an analysis of media portrayals, the power of the media is described as that which amplifies and extends the existing predispositions that constitute the dominant culture.[23] This study of the perception of Indian women in French imagination reveals that the print media, and more specifically popular literature, renews existing predispositions about the *Other* culture, not only to reinforce the divide between a rational Self and an irrational *Other*, but also to express the differences in clear hierarchical terms. The print media in a global culture may provide more images of foreign people and lands but the underlying message draws up on age-old assumptions that privilege the powerful West over the "exotic" foreigners. This study

injustice in general media representations, becomes a story of divine vengeance in Frain's language.

Vikram Mallah who takes her on as a member of his gang cannot ignore the fact that Phoolan is in it, not for the excitement, but for revenge.

> C'est bien, Vikram Mallah. Tu fais bien de me prendre. Seulement n'oublie pas qu'avec moi, tu prends aussi toutes mes vengeances.(*Devi*, 149)

Frain's vivid and sensational dramatisation of the bandit queen's life never fails to suggest the divine nature of Phoolan's violent reactions.

> .... La déesse est avec moi, jamais personne n'aura ma peau, cela fait longtemps que la Déesse est en moi ... (*Devi*, 237)

This aspect of her characteristaion is so accomplished that when Irene Frain's Phoolan cries. " Je suis Devi, celle qui rend la justice", (*Devi*, 337) the reader reaches a point where he cannot distinguish between the Devi the mortal and Devi the Avenging Goddess.[22] The trope of divine vengeance reaches its culmination with the Behmai massacre and the indiscriminate firing on the Thakurs of the village by Phoolan and her gang members.

> La musique de la Déesse a perdu sa mesure, sa danse aussi, ses bras sont desarticulés, le monde est fou, c'est le chaos de la Grande fin. (*Devi*, 369)

Without actually endorsing Phoolan Devi's actions, Frain's fiction construes it in ambiguous terms that confound the uncontrollable nature of divine force and the irrationality of human destruction.

In this sympathetic and apparently feminist portrayal of Phoolan Devi "une souveraine des vieux contes", the cycle of blood and vengeance supposedly ends with the victory of love, justice and pardon. With the fictional representation of Phoolan coming to a glorious end with her surrender and final pardon, the message is quite clear: the rational Christian notion of pardon has prevailed in the face of the more incomprehensible, uncontrollable forces that make up the *Other*. Against a gruesome backdrop of unbridled violence is

venimeux et sa langue qui pend. (*Devi*, 363)

"She is sweating. It is the black sweat of the Goddess." Metonymy (black sweat) transforms Phoolan Devi into the dark force of Kali. The comparison reinforces her malevolent nature (Phoolan Devi is compared to the statue in the wayside shrine with poisonous fangs and a hanging tongue). The ambiguous aspect of the significance (resemblance/ presence) apparent here only goes to prove that the myth neither dissimulates nor affirms anything, it deforms. (Barthes 215). Phoolan Devi is not quite Kali, she is not quite the wronged woman turned bandit but she is transformed into "la violence sacrée".

Madhu Kishwar in her scathing attack on Shekhar Kapoor's film version of the bandit queen criticises the director for having glossed over the complexities of Phoolan's life and for having produced a run of the mill story of Rape and revenge.[21]

> Why has all this been glossed over and the story presented in terms of caste warfare? One suspects that it is largely to satisfy the western palate which delights in seeing non-western people as exotic species very different from themselves. A more educated brother cheating his illiterate brother out of his land or the story of a wily cousin using his money to buy support in the village panchayat and with the local police has nothing "oriental" "exotic" or "third world" about it. Make it a case of upper caste tyranny over a lower caste woman and it becomes an instant hit formula in the West. (Manushi, Sept-Oct 1994, no. 84, p. 34-37. Film Review)

It has to be said to Frain's credit that she does not hurt puritanical sentiments by reinforcing images of sex-related violence even though references are made on innumerable occasions to the sexual assaults on Phoolan Devi's person. The realistic depiction of the famous gang rape scene is filled with grim and gruesome details but is definitely not voyeuristic. Irene Frain's orientalising project aims to highlight the difference in the *Other* violence. The basic trope of her reconstruction of oriental violence is the reworking of the existing perception, the integration of the divine with the theme of violence. Phoolan's life, transformed into a rape-revenge story of inter caste

Electra and Judith-all wronged women crying out for vengeance. In her reinvention of the *Other* creature she astutely uses the story of Phoolan Devi to authenticate the image of la femme sacrée by integrating the dimension of the "divine" with the violence that the bandit queen incarnates. And as such the reader's reaction to her books proves adequately what Barthes said:

> ... tout se passe comme si l'image provoque naturellement le concept, comme si le signifiant fondait le signifié ... le mythe est une parole excessivement justifiée. (*Mythologies*, 216)

Myths can be received in various ways. Applying Barthes' theory one observes that in the literary reception of the saga of Phoolan Devi, if the "bandit queen" is taken to be an illustrative example of divine violence, Phoolan Devi then becomes its symbol. However, if the reader is able to make a clear distinction between the signifier (woman bandit) and the signified (divine violence), he would understand the deformation that has taken place (my objective as critical observer of this phenomenon). But the passive reader, who confuses form and content, relives it as a story that is real and unreal at the same time. Any semiotic system is a system of values, but the reader/consumer reads the significance as a system of facts. In other words, the consumer understands the myth as factual system and not a semiotic system. Consequently as an avid consumer of cultural exotica, the reader sees in Devi the woman-Phoolan Devi, the very *presence* of divine violence. Frain's language plays cleverly on fiction and reality such that at any point the consumer is mesmerised by the self-gratifying tale in which Phoolan Devi almost naturally and automatically becomes "divine vengeance". An avenging woman is a familiar trope in Western mythology, but adding the 'sacred' as the *Other* dimension exoticizes the project.

Here is a description of the dacoit, Phoolan Devi as she makes her way past a wayside shrine of Kali minutes before she descends violently on the people of Behmai;

> Elle est en nage, c'est la suée noire de la Déesse ....
> Mais aujourd'hui, c'est la mousson de la mort, Devi va boire le sang de ses ennemis. Elle se sent aussi forte que la Déesse dans la niche de l'oratoire, avec ses crocs

later that another attempt was made to document the life of this "extraordinary" character in Mala Sen's, *The bandit queen-The true story of Phoolan Devi*, Harvill, 1991 (subsequently revised in 1993 and also published by HarperCollins in 1993 with its fifth impression in 1996). Her book was translated into French in 1994: Mala Sen, *La Reine des Bandits-La véritable histoire de Phoolan Devi*, traduit de l'anglais par Claude Seban et Élie Nicoud, Paris, Stock, 1994. The film by Shekhar Kapoor (1994) that was made based on this book also deserves special mention in the context of this study. The latest addition to the list of literary tributes to the legend is the autobiographical recounting put together by Marie Thérèse Cuny et Paul Rambali, Phoolan Devi, *Moi, Phoolan Devi, reine des bandits*, Paris, Fixot, 1996.

Notwithstanding the fact that in Frain's preface to Mala Sen's book she acknowledges Sen's version as the most authentic, the French writer informs us in her best-seller that she will be proffering "ma version de son aventure, mon propre arrangement avec la réalité" (*Devi*, 13). Devi is not a documented biography nor is it an exploratory exercise in writing a novel, but a testimony to Irene Frain's observation that one of India's charms lies in her abilty to produce myths. ("une des graces de l'Inde est d'encore savoir comment on les (mythes) fabrique" (*Devi*, 13)).

Sen's version tries to piece together the real "story" using newspaper reports, Phoolan Devi's prison diaries, interviews etc. The author has tried to project and place her "heroine" within the social and political framework of Indian democracy in order to clear fact from fiction, whereas Frain replays existing cultural signifiers evoking India in French imagination by deliberately confusing fact and fiction. While Sen sees Phoolan as a victim of social injustice against women and lower castes, Frain replays the saga of a living legend "Devi, femme bandit qui écuma le Nord du sous-continent entre 1981-1983, et qu'on adora longtemps dans certaines campagnes comme la réincarnation de la sanguinaire déesses Kali."

I have no intention here to untangle fact from fiction. In fact to give Frain some credit, *Devi* has less "factual inventions" when compared to her earlier novels. No representation can be re-presentation of the real. As Michaux had said "tout est à interpréter". Frain's interpretation is a commercial success because her exoticist project consists of projecting on an imagined *Other* the lost values incarnated by the western myths of the likes of Antigone,

that he was trying to cover at that time, the book describes the "adventures"of a French journalist in India on the tracks of a certain Kusum Devi modelled undoubtedly on the likes of the famous bandit queen. Using the ingenious device of collating different textual forms, blending various text graphics and alternating narrative points of view (the text is written partly in the 2nd person), Joffroy confers a symbolic reading to the myth of the bandit queen. The literary exercise preserves the elusiveness of a myth by narrating the pursuit without ever representing the object of desire. The passionate urge to do a sensational report on Kusum Devi is that which enables an ordinary journalist to metamorphose into a star reporter. Geographical indicators of the *Other* are absent only to be replaced by symbolic allusions to places (often distorted versions of the original like Moudras, Guaya, Shomla, etc.) and graphic symbols (rickshaw, umbrella, pyre) representing stereotypical cultural icons that contain India "faite, refaite et surfaite". Narration and fiction demolish conventional ideas of linear time and alternative space. The reader is involved in the dissatisfying and unsuccessful exoticist project of trying to seize the unattainable *Other* symbolically represented by the elusive and outlawed bandit queen on the run. In the glaring absence of habitual signifiers of Indian culture, *Le Cheval Chauve* failed to reach out to the common reader in search of consumer exotica. Furthermore, the title was of little help: the image of a bald horse is hardly one that conjures India instantaneously.

Devi or "la Vengeance Sacrée"

In stark contrast, Irene Frain's *Devi* (Paris, Fayard Lattès, 1992) that has remarkably fused the "sacred", unchallenged signifier of Indian culture, with the global image of violence in the fictionalised biography of the "bandit queen", received instant acclaim and was an extraordinary success in popular print media. Frain's achievement only proves that the banal notion of violence can be marketed as cultural exotica when fiction projects it on an alternative space recognised as the imaginary *Other*.

A survey of the biographical works on Phoolan Devi that have been published reveals the phenomenal interest that the "bandit queen" generated in Western imagination. The first was written by Shears Richard and Giddy Isobelle, *Devi: the bandit queen*, George Allen & Unwin, Hemel Hempstead, 1984. It wasn't until several years

The dismal failure of the film *La Nuit Bengali* (1987) to captivate the French audience adds to my hypothesis that "la violence sacrée" is the only recognizable signifier of Indian culture in contemporary French attempts to recreate the *Other* Indian culture. Spiritual love, unflinching devotion and lyrical sentimentality were values advocated and sought by 19th century Romanticists in their utopian projection of their ideals on an "elsewhere". This ideology is as meaningless today as it was in the era of high colonialism. *La Nuit Bengali*, reinforcing the wave of Indo-mania in the 80s, was produced in 1987 by Nicolas Klotz. It is the adaptation of the fictionalised autobiographical romance written by the famous Rumanian-born writer Mircea Eliade. Set in the 30s, it is the classic exotic tale of a young French student who falls in love with the sixteen-year-old daughter of his Indian teacher. Art Director Trauner who believed that people went to the cinema for "great sentiments" swore not to show Calcutta of Louis Malle or Lapierre.[17] He was proved wrong. *La Nuit Bengali* for all its exotic appeal and erotic fantasies (fabulous star cast) failed to deliver to the Western public what they were looking for: the image of "la femme indienne—une force sacrée" had been replaced by a "une femme douce". Despite its exquisite photography, its misplaced spirituality and languishing sensuality failed to impress spectators who were incapable of recognising the signifiers in this visual version of Indian reality.[18] The public is deceived since spiritual sentimentality is not what the signifier (Indian woman) should suggest. "La belle image" was evidently not the packaging that could assure the product (Indian womanhood) its commercial success in the French market. In much the same manner, the reader of *Le Cheval Chauve*[19] finds himself confronting an empty signifier and hence his incomprehension.

Irene Frain's book about the infamous bandit queen Phoolan Devi was not a "first". Sixteen years ago while Phoolan Devi was still at large and had not yet surrendered to the Government, Pierre Joffroy had written a book called *Le Cheval chauve* that passed almost unnoticed in French literary circles. In the 80s Joffroy was a journalist with Paris Match and Liberation.[20] Surprisingly enough he also experimented with narrative techniques and was the author of several books that explored writing for writing's sake and not for exoticism or popularity. Inspired most definitely by the "exploits" of Phoolan Devi

those authors who continue to embark upon exoticist projects, the most appropriate fictional setting to replay existing and recognisable signifiers is the historical novel. Since the *Other* space in present time is no longer a space of possibility, fiction looks back at a past to evoke a historical moment where the *Other* was still a space of potentiality.[14]

One such novel with obvious references to the imagery of the female divine force is Michel De Grèce's *La Femme Sacrée* (Paris, Olivier Orban,1984). It seeks to glorify the martial prowess and nationalist sentiments of the Indian queen "Rani of Jansi" who became the national heroine of the Sepoy Mutiny of 1857. Subtle allusions to the Christain model of Jeanne d'Arc are not absent, however. Tailored for a presumably rational readership, the "sacred" is merely a formal signifier devoid of its ritualistic or religious substance. A feminist reading, could perceive the *Rani* as epitomising the struggles of a single woman overcoming male colonial domination but the author very rapidly gives into the demands of a more lucrative deal: exotic consumer erotica. The Femme Sacrée is une "amante sacrée" before she transforms herself into a "force sacrée".

It was the overwhelming imagery of "le francais en mission" that made *Le Nabab* the commercial success that it was.[15] However, the presence of images representing *la violence sacrée* cannot be ignored. Irene Frain's Saraswati in *Le Nabab* is most definitely a prelude to her *Devi.* In a 18th century setting of a declining Moghul India and adventurous Europeans, the violence that the divine avenger Kali incarnates is superimposed on an Oriental beauty of charm and grace to create a vision of a "force sacrée".

> A la destruction de son peuple; elle voulait ajouter une destruction plus universelle, plus intense, un nouveau catclysme. (*Le Nabab* 328)

Irene Frain astutely exploits the myth of "la violence sacrée" to narrate the story of Saraswati and the transformation of a "danse d'amour" into "l'éternelle danse d'un désir meurtrier". The narrative converts linear historical time into a circular mythical time. Saraswati does not just represent the signified "the divine vengeance": the imagery is reshaped so that she becomes "divine vengeance".[16]

his rapport with the " Black Goddess". The text is filled with direct allusions to the intense eroticisation of the devotional relationship between Kali and her devotee Thug. Savage is the fictional counterpart of Sleeman whose works exposed to the western world the lives and times of these "servants of Kali", stranglers who killed in the name of the Black Goddess. Savage, in order to save a young Hindu from the pyre, poses as her husband who has to remain incognito since he is on the run for having murdered a British officer. As Gopal he penetrates the milieu of the Thugs. The indigenization only reflects the imperialist project of seizing and possessing. Fiction while indirectly denouncing the "aching half-religious lust" that inspired murderous desire in the Thugs, glorified the same impulses in Savage who in the end has to kill his double for the purposes of his investigation and final condemnation of the Thugs. As a White man his encounter and ultimate relationship with Kali was not religious and his Western logic helped him escape the malevolent embrace of the Goddess.

John Masters' novel *The Deceivers*[13] played an important role in propagating the Kali myth in contemporary European imaginary. The violence associated with the cruel custom of Sati, the savagery and religious passion of the Thugs helped fuse the tropes of divine allegiance, violent death, helpless women, and erotic devotion into one essentialising signifier-"la violence sacrée". The socio-political transformations in the post-colonial sub-continent have neither deleted nor modified this perception. We will now attempt to see how this imagery continues to dominate the Western perception of Indian women to this day.

Colonisation and cultural imperialism had brought together different institutions on a single plane of equivalence. In the post-colonial period, the growth and development of young independent nations are being measured in terms of existing technical progress with the culturally imperialist Occident/Orient divide taking on a less culturally problematic but a more specific North-South economic divide. Is it surprising then that the pessimist imagination can only perceive the repetitive presence of "our world" in the place of "alternative space"? Consequently in the real absence of alternative worlds, alternative space has to be "invented" without destroying the illusion of the exoticist plan. In a similar manner the "*Other*" creature has to be re-invented to maintain and reinforce differences that modernity and progress have effaced. Seen from this perspective, to

Sakthi or the underlying force of the divine. As Maya, she is associated with creation and delusion, and as Prakriti, she embodies the earth and protects all beings. She is an independent Goddess with military powers. It is primarily through English writers that this myth reached France. The version representing colonial ideology almost always reduced the Goddess to *Siva's spouse* or *Mother*, a version definitely more comprehensible to a Christian public. Interestingly enough, the Westerner was more enchanted by the fiercer form of Durga known as Kali whose general iconographic representation is frightful to say the least. She conveys fear with her dishevelled hair, blood trickling from her mouth and her garland of severed heads. In India, the worship of Kali is associated with tantrism and devotees who belong to the periphery of society (tribals and low caste). Kingsley[12] explains that Kali symbolises "certain untameable, unpurifiable, unpredictable aspects of reality" that the civilised form of Hinduism (reprsented by the worship of Durga) recognises but handles differently. Needless to say, to the western writer in search of contrasting images and different sensations, the shocking demeanour of Kali and her unconventional conduct provided the right ingredients for exotic portrayals of the Indian woman.

Three years after Sleeman published his report on the "depredations committed by the Thug gangs of Upper and Central, India", Phillip Meadows Taylor published his best selling *Confessions of a Thug* (1839). In his romanticised version, the Thug is honest in love as in his crime that he executes with precision and devotional ardour. Crime appears to be glorified but the image of a Goddess craving for sacrifices, a stark contrast to the European concept of a God of Love and Saviour of mankind, is a strong reminder of the rationality and superiority of Western civilisation.

> The woman at the pyre would haunt him for ever, he had chained her to a memory of her man; and her man had chained himself afresh to Kali. (John Masters, *The Deceivers*, London-Sydney, Spheres Books,1952)

This image that fuses the horrors of Sati and the violence associated with the Thugs and their devotion to Kali continues to haunt the Western reader just as it obsessed the young hero in the novel. The fiction narrates the "terreur sacrée" experienced by a White Man in

perceptions are filtered through the ideological mindset of the perceiver. Reality is transposed into images and images become myths wherein the signified undergoes total deformation with respect to the signifier. Hence what is sacred for the Hindu becomes immodest for the Occcidental.

> Dans les chansons, ou drames hindous traduits en français, il y a toujours des passages mis en latin, à cause de leur immodestie ...![10]

Superimposing another Dimension: From "Femme Sacrée" to "Force Sacrée"

By the end of the 19th century, the world had been " mapped" and there remained very few territories outside the control and communication network of the Euro-American knowledge. Unknown horizons had dissolved and the *Other* had been absorbed into the body of the Same theoretically effacing the very argument for exoticism. As possession of exotic territories gradually demystified the exoticist project, imperialist writers sought to reiterate their superiority by emphasizing the irrational violence inherent in the *Other* creature. It is around this period that the image of savage Thugs and their relation with the dark forces of Kali emerged in Western literature. The notion of Thuggism and the eradication of the Thugs is atttributed to Sleeman (1822-1840). True imperialist and partisan of the British expansionist program, Sleeman whose attitude opposed that of the Sanskritists of the 18th century, succeeded in combining the glory of the civilising mission and police action to rid India of the evils of Thuggism. Sleeman's erudition is quite controversial. His account that received enormous publicity at that time only served to reinforce the divide between a rational Occident and a superstitious and decadent India in need of redemption. The violence of these Thugs is recorded as a ritual act associated with the worship of Kali. Represented as sectarian and ritualistic, Sleeman's account and accomplishment attempted to propose a more acceptable form of humanity and of course a very interesting topic to stimulate western imagination.[11]

It would be appropriate here to take a brief look at the worship of Kali in Hindu tradition. The concept of the Great goddess or Mahadevi appears only in medieval Hinduism. In Vedic literature, the male Gods dominate. Durga as she is often called is associated with

component of the contemporary perception and is totally eliminated from the original concept (temple dancers) with which it was associated.

In its most neutral form, *exoticism*[7] can be defined as a literary and existential exercise that described another space, outside or beyond the limits of a " civilisation". But the description overwrote a certain ideology and the re-presentation was transformed into an exercise in invention. Michaux in *Un barbare en Asie* states that:

> L'homme blanc possède une qualité qui lui a fait faire du chemin: l'irrespect.
> L'irrespect n'ayant rien dans les mains doit fabriquer, inventer, progresser.[8]

And thus it was that from the *Devadasi* progressed the idea of a "femme sacrée" reiterating the general perception that "Il (l'Hindou) a tout mis dans la religion." (Michaux 63)

> Rien ne se trouve à part. Le temple a des filles et l'union avec elle lave de tout péché. (Michaux 62)

These lines illustrate how in the 20th century perception of the "bayadère", the image has been reduced to that of a mere "girl in a temple". Her original defining attributes, dance and grace have been eliminated and only the "sacred" aspect is retained because it fits in with the desired exotic image that every action, even physical love, is sacred in India :"Toutes les actions sont sacrées." (Michaux 63).

This (de)formation of the image of "la femme sacrée" in French imagination depicts how "disrespect" invents and advances a specific vision, which when applied and reapplied by others successively and successfully produces an effective signifier of a particular culture within a fixed semiotic system. The "disrespect" stems from an assumed understanding of the *Other* in terms of the Self, what Segalen terms "l'état kaléodoscopique du touriste ou du mediocre spectateur."[9]

An enlightened Michaux observes that "En Inde, rien à voir tout à interpréter". He differentiates between seeing and interpreting. The act of seeing for him, means translating that which is perceived into something that is as close to reality as possible. But no representation can be the re-presentation of an existing reality. All

though Gautier's perception of the purity of the Oriental beauty was a source of inspiration to many popular fiction writers of the 19th century, Assayag reaffirms that a disappointed Pierre Loti was responsible for demolishing the dream that Gautier had invented. In a marked contrast to Gautier, Loti, the naval officer did visit India. The same officer who in *Aziyadé* is in raptures over the exquisite form of his Turkish mistress remains unmoved and even disgusted by the "bayadère" whom he perceives as a " bourgeois seductress". Assayag in his study shows that Loti felt that British India had lost her soul and his image of the contaminated and corrupt "bayadère reflects his revulsion by the absurdities that he encountered in India.

> Là où Gautier avait reconnu l'incandescente illumination d'une virginale déesse antique, Loti découvre l'objet métissé d'un désir malsain, osons le mot, une ténébreuse catin. (Assayag, 1993, pp.265)

Loti's reaction was more an exception than the rule. Romantic imperialism however continued to dominate the rapidly increasing works of popular fiction in the 19th century. The French imperialist plans met with little success in India, but exciting tales of bourgeois adventurers and their success in the land of impenetrable jungles, perfumed tigers, debauched princes and helpless beauties, reflected the desire of the French to capture and possess the Oriental magic, at least in the realm of fiction, if not in real life. Judith Gautier's *La Conquête du Paradis* (1887) that describes the romantic idyll of a dashing Bussy and the princess Saraswati reworks Théophile Gautier's trope of the purity of Indian femininity. Saraswati is not a "bayadère", but the portrayal of the princess clearly indicates the forceful impact of the divine and the erotic that the image of the "bayadère" inspired in the French imagination.

> Elle semblait, cette fois, une statue merveilleuse, dans le blanc tissu d'une invraisemblable finesse, qui s'enroulait à son corps ...[6]

In this portrait, one can observe the clear but gradual shift from the literal representation of the "bayadère" to the more symbolic one in the description of the Indian woman as the "femme sacrée". The epithet "sacrée" in the original representation becomes the essential

those writers who saw in the Orient, their *Other*. They sought the differences to reaffirm their superiority and to encode the *Other* in their own generalising terms. Hence, what persisted in the minds of the French was a confusion of images blending the sacred, the erotic and the mysterious that characterised India and more specifically the Indian women in the travel narratives of the 18th century French voyagers. This idea is succinctly expressed in Said's *Orientalism*:

> (To such abstractions) Orientalism had contributed its power of generalisation, converting instances of a civilisation into ideal bearers of its values, ideas and positions, which in turn, the Orientalists had found in the Orient and transformed into common cultural currency. (Said, 1978, pp. 252)

It would perhaps be appropriate at this point to study how for a brief moment in the artistic vision of Théophile Gautier, the "bayadère" epitomised a pure ideal. Gautier, the 19th century Orientalist par excellence had travelled widely to Algeria, Greece, Egypt, Turkey and Russia but he had never visited India. He met his "bayadère" in Paris. To the poet, the resplendent dancer symbolised the magic of Oriental femininity. The *Other* creature was everything that the European woman was not. His evocations highlighted the exotic elegance of her attire, the incredible richness of her ornaments and the vertiginous mystery of her physiognomy. Jackie Assayag in his chapter "Aurore et crépescule de l'Eve Indienne"[5] writes that Gautier portrayed the esotericism of the Oriental woman by placing emphasis on the difference between the Oriental woman and her Occidental counterpart.

> L'effort de l'écrivain consisite donc à pénétrer l'ésothérique physionomie de la femme orientale, ce chef d'oeuvre d'ornamentation barbare, par la description en creux de sa consoeur occidentale.

To Gautier, the purist theorist of L'Art pour L'Art, "la bayadère" served to symbolise an ideal. She was as much a dream to him as was the India he had never visited. Even the symbolist magic of *Avatar* made up of pagodas and fakirs and acrobats was conceived after seeing the "Grande Exposition Universelle de Londres" in 1851. Even

représentation de Shiva sous la forme de son organe sexuel.

Hence it is hardly surprising that initially, the general French perception of the Indian woman was encapsulated in the image of the temple dancer with its exotic mix of the sacred and the profane. But very soon, the exotic perfume that the temple dancer exuded vanished, as British colonial puritanism began to dominate and dismiss the *Devadasis* as mere prostitutes.

Maistre de la Tour's description of the dancers in court of Hyder Ali is clearly one that eliminates any reference to the divine aspect of the *Devadasis*. The confusion has already begun to appear in the representations. "Bayadère" gradually became an exotic term to represent Indian women who were most often described as Court dancers (entertainers).

> Aucune des Bayadères de la troupe du Prince n'a jamais plus de seize à dix-sept ans; à cet âge, elles sont réformées et vont courir la province ou s'attachent à des pagodes. On sait qu'il y a à chaque pagode un nombre de Bayadères entretenues, dont les charmes un des revenus le plus assuré des Bramines.[3]

The initial optimism of being able to destroy the British ambition in India and the hopes that the early Jesuits harboured about converting the Hindus to Christianity motivated many a French traveller and scholar up to 1760 to study the Indians and their ways. Subsequently, the complete destruction of the French political plan in India, the extension of British rule throughout the Indian Territory and the fall of the Jesuits to a certain extent explains why the Orientalists turned to the study of Ancient Indian texts, Vedic religion and philosophy.[4] Translations and scholarly interpretations of ancient Indian scriptures published by the intellectuals of the Enlightenment period had already made available the sacred Hindu texts to the French world. Translations of the *Rig Veda* (Langlois), the *Upanishad* (Anquetil-Duperron), *The laws of Manou* (Auguste Loiseleur Deslongchamps) and *The Bhagvad Purana* (Burneuf) were at the disposition of Europeans interested in Oriental philosophy in the 19th century.

However, these novel insights did not modify the perceptions of

but also the ambiguous nature of their social functions. Etienne Jouy writes:

> ... Le charme de leur danse est tout entier dans les molles inflexions de leur corps, élégant et flexible, dans la grace et la variété des attitides, dans l'expression délicieuse de leurs yeux à demi-fermés, et dans la beauté remarquable dont elles sont généralement pourvue.[1]

It is indeed a fact that the word "bayadère" that was used to translate the idea of *Devadasi* was the closest that one could find in the French lexicon.

> Au nom indien de Devadassis, Dévaliales, les Français ont substitué celui de Bayadères, par corruption du mot Belladaria que les Portugais employèrent pour désigner cette classe nombreuse de jeunes filles consacrée à la fois au culte des dieux et à la volupté.[2]

Their elegance and charm notwithstanding, what really appealed to the Western mind was the exotic nature of the rapport between religion and sex.

> Tous les temples entretiennent, suivant leur richesse, un nombre plus ou moins considérable des Bayadères ... Les bijoux les pierres précieuses, dont elles sont couvertes, appartiennent à la pagode; elles ne doivent les porter que dans les cérémonies religieuses; mais les Brames les autorisent à en faire usage lorsqu'elles sont appelées chez les princes Indiens, ou même auprès des gens riches qui peuvent mettre un prix à cette faveur. (Etienne de Juoy quoted in Deleury 1991.)

In fact, M.de la Flotte, in *Essais historiques sur l'Inde* (Paris, Herissant, 1769) explains that even in the matter of religion, it is the sexual image in the Cult of Linga that titillates the traveller's imagination.

> Le culte du Linga semble avoir frappé l'imagination peu puritaine des voyageurs ... qui voit le linga comme la

Marketing Devi: Indian Women in French Imagination

Srilata Ravi

Robert Clive's pragmatism proved more successful than Dupleix's romantic plans for a French India and History and thus denied the French any effective political possession of the Indian sub-continent. But India has always remained an object of desire in the French reverie. The opposing combination of sensuality and violence that has characterised the representation of India in Western imagination cannot be more well defined than in the depiction of the Indian woman in French literature. This article will trace the composition of the image of the Indian woman in French imagination and then explore how this representation and its workings have found their post-colonial counterpart in the successful re-creation of the "bandit queen". The article will show how in "imagining" *Phoolan Devi*, the bandit queen of India, French fiction has found an astute ploy to package the remarkably marketable signifier of Indian culture. I will be arguing that in Frain's recent reconstruction of the "bandit queen", Phoolan Devi's story, *Devi* is not an isolated "literary" event but the ultimate French response to the persisting exoticist project that desires to harness the Indian woman in an imagery that fuses the sacred with the violent.

From "Danseuse Sacrée" to "Femme Sacrée"

As early as in the 13th century, travellers like Marco Polo were fascinated by the Hindu tradition of *Devadasis* and brought back tales of these "slaves of God". These women were attached to a temple and in the service of a particular divinity. They were also courtesans trained in the finer arts of dance and music. Honoured by religion and respected by royal authority, some of these women (who could never marry and devoted their lives to the service of God) held prestigious roles in Indian society. Tales and accounts relate not only the physical beauty of these *Devadasis*, ("bayadères" in the French imagination)

London: The Macmillan Press Ltd., 1982.
Burnshaw, Stanley, ed. *The Poem Itself.* Fayetteville: The University of Arkansas P, 1995.
Cairns, Craig. *Yeats, Eliot, Pound and the Politics of Poetry.* London: Croom Helm Ltd, 1982.
Dawood, Anas. *Al-Ustura fi al-Shi'r al-'Arabi al-Hadith* [Mythology in Modern Arabic Poetry]. Cairo: Maktabat 'Ain Shams, n. d.
Ellmann, Richard, and Charles Feidelson, Jr., eds. *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature.* New York: Oxford UP, 1965.
Ellmann, Richard. Yeats: *The Man and the Masks.* New York: E. P. Dutton & Co., 1948.
______________. *The Identity of Yeats.* New York: The Oxford UP, 1964.
Finneran, Richard J., ed. "The Leo Africanus Manuscript." *Yeats Annual* No. 1. Atlantic Highlands, N.J.: The Macmillan P, 1982. 3-47.
Hawi, Iliya. *Omar Abu-Risha: Sha'ir al-Jamal wa'l-iqtital* [Omar Abu Risha: the Poet of Beauty and War]. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1972.
MacNeice, Louis. *The Poetry of W. B. Yeats.* London: Faber & Faber, 1967.
Pilling, John. *An Introduction to Fifty Modern European Poets.* London and Sidney: Pan Books, 1982.
Rilke, Rainer Maria. *Selected Poems.* Tr. C. F. MacIntyre. Berkeley: University of California P, 1940.
Yeats, W. B. *A Vision.* New York: Collier Books, 1937.
__________. *Mythologies.* London: The Macmillan Press Ltd., 1959.
__________. *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats.* Ed. Peter Allt et al. New York: The Macmillan Co., 1957.

deployment of similar thematic and artistic strategies. At the same time, however, this same contiguity helps us appreciate the uniqueness that each work and author enjoys. The interest in exploring the relationship between man and the divine is one major aspect bringing the two Western poets together, a proximity which conversely throws into relief the Arab poet's disinterest in such a philosophical questioning. Attention to the sexual content of the Leda myth joins Yeats and Abu-Risha, only that the Arab poet maintains a relatively low-key approach to this sexuality, an attitude that brings him closer to Rilke's muted approach to this aspect of the myth. This sexual content is colored, in all poems, by the gender perspective, but in ways which are significantly different. Whereas Abu-Risha relies on an implicitly superior male voice and posture, Rilke depicts an intimate situation where male and female are intimately and kindly interdependent. Yeats, on the other hand, appears closer to Abu-Risha in emphasizing a dominant masculinity, though his is a scene of violence and extreme control that departs from Abu-Risha's relatively peaceful stance.

On a more formal level, the comparison has yielded a picture where the three poems, though short and sonnet-like, differ significantly in the strategies or techniques they use. In this respect, Yeats's "Leda and the Swan" stands alone in its attempt to catch the reader's attention by using a strong and dramatic beginning, thus reversing the technique preferred in the two other poems: both Rilke and Abu-Risha depend on surprise as a closure technique.

Works Cited

Abdulhai, Muhammad. *Al-Ustura al-Ighriqiyya fi al-Shi'r Al-'Arabi Al-Mu'asir* (1900-1950) [Greek Mythology in Contemporary Arabic Poetry]. Cairo: Dar al-Nahda al-'Arabiyya, 1977.

Abu-Risha, Omar. *Diwan Omar Abu-Risha* [Omar Abu-Risha's Collected Poems]. Vol. 1. Beirut: Dar al-'Awda, 1971.

Alloush, Jameel. *Omar Abu-Risha: Hayatuhu wa-Sh'iruhu ma' Nusus Mukhtara* [Omar Abu-Risha: His Life and Poetry with Selected Texts]. Beirut: Al-Ruwwad, 1994.

Bain, Carl E. et al, eds. *The Norton Introduction to Literature*. 4th ed. New York: W. W. Norton and Co., Inc., 1986. 772.

Bohlmann, Otto. *Yeats and Nietzsche: An Exploration of Major Nietzschean Echoes in the Writings of William Butler Yeats.*

To notice these similarities and differences one of course needs a comparative context like the one contemplated here, the context which shows the two Western poets highlighting what is absent from the Arab poet's poem, and vice versa, while sharing with him a number of thematic and formal features. This is at the same time that Rilke and Yeats themselves share a number of elements while remaining significantly apart.

One more element to be added to those justifying the present comparison is that of sexual interaction and the gender relations the interaction involves. For as it may have become clear, two of the poets, Yeats and Abu-Risha, are preoccupied with the sexual content of the Leda myth, although each uses it to a different end. Rilke, on the other hand, reduces that element to a muted, behind-the-scene position. In Yeats's poem, it is sex-as-rape which is foregrounded, with a clear male aggressiveness met by a female caving in to the sudden violent pressure. The graphic description of the violent sexual scene is carried through by detailed images bordering on the pornographic: "her thighs caressed/ By the dark webs, her nape caught in his bill,/ He holds her helpless breast upon his breast." Whereas the violence of the scene seems fitting in a context of a larger strife (the Trojan war), the explicitness of the sexual part can be justified mainly on the basis of a pagan Greek culture which is relatively open in erotic matters.

Both the violence and explicitness of the scene as painted by Yeats contrast with what we find in Abu-Risha's poem. While maintaining an ostensibly sensuous poetic discourse, Abu-Risha remains rather romantic in his stance, a somewhat soft-core stance in contrast to his Irish counterpart. The female body is seen from a rarefied, or idealized perspective where the most explicit sensuous reference is the one to the breasts. Otherwise his poem keeps a low profile on the rape, or sexual intercourse, so highlighted in Yeats's poem. In this the Arab poet seems to stand somewhere between his two Western peers.

In conclusion, I can only hope that these remarks have suggested the complexity of such standing 'somewhere' in between. For the three poems discussed are clearly on common grounds, though each carries the distinctive personal and cultural signature of its author and ambiance. My comparative exploration aimed at the area where the contiguity of poets and poems from relatively different backgrounds are brought together by the use of one myth and the

that she appears as confused and helpless as in the other two poets. But if Abu-Risha shares the view that Leda was a victim, he differs in that he places some responsibility on the girl's shoulders, and in that he relatively marginalizes Zeus and shows him engaged in a self-destructive course. Here he is closer to Rilke, with the main difference that he does not project the Greek god as the protagonist.

For the Arab poet then, Leda's myth is basically an instance of human tragic mistakes turning into tragedy. Her rape by Zeus serves as an example of the human suffering women are often subjected to in Abu-Risha's poetry, as one of his critics has observed (Hawi 17). The comparison with Yeats and Rilke uncovers the absence of philosophical and/or cultural significance stressed by the two European poets. Abu-Risha's treatment is not of course devoid of philosophical implications, but it is the sort of general, moral philosophizing summed in the 'carpe diem' theme. And it is in this relative absence of existential philosophy (as in Rilke), and historical/cultural philosophy we find in Yeats, that we find Abu-Risha's distinctiveness, not only as a poet but also as an individual subscribing to a culture much less concerned about the sort of anxieties preoccupying Western intellectuals in modern time. The fact that the Arab poet uses the same myth throws into high relief the distinctiveness I am referring to.

Something similar could also be said about the formal features of Abu-Risha's poem. For one of the highlights of his poetry is the frequent use of the surprise ending so well known in the Western, particularly Shakespearian, sonnet tradition, and used in Rilke's Leda poem. In his version of the Leda myth, the Arab poet swerves to a consolatory stand at the end which contrasts with his rather harsh admonition of the young lady throughout the poem. Yet this surprising change of attitude at the end differs patently in its implications from an otherwise similar ending in Rilke's poem: the focus in Abu-Risha is not on a god-human interaction, but on the degree of satisfaction a girl like Leda could get out of her predicament.

This last point reminds us of an important element that the three poems share while maintaining, as elsewhere, an ostensible distinctiveness. In all poems the question of sex plays a rather pivotal role which is to a great extent dictated by the myth itself. That the speaker in all three poems is male should raise the gender question, the male attitude towards females.

purity of that dream. Leda has for long rejected human lovers, and she now has a supernatural brutal force to satisfy her suppressed sexual desires. The verbs "soil," "bend down," and finally "shed" carry the speaker's sarcastic, sad and angry assessment of the outcome of Leda's wasted virginity. With the bird she can fulfill all the sensuous needs she always kept away from humans, and the poet reminds her of the advantage she should enjoy: unlike what usually happens among men, nobody here will report the affair, no betrayal, no vigilance.

The advantage that Leda seems to enjoy with Zeus is, however, ruined by the ephemeral nature of the entire affair: it soon fades away, as the second section states. Yet the speaker's announcement of such an outcome does not, as one might expect from his initial tone, lead to a final cry of jubilation or even a sarcastic smile. On the contrary he is now kind and consolatory, comforting the grieving girl with the final twist: she should be as content as a lily in the desert in its modest expectations of dew and breeze.

Particularly interesting in all of this is the reference in the second line to Zeus as a bird wishing to burn in the flames (of Leda's sexual fire). Here Abu-Risha captures the sensuous motive behind the mythic god's attack, a familiar motive behind the behavior of gods in Greek mythology. As this correlates the Arab poet with Rilke, who is also interested in projecting Zeus's motive, the difference between the two poets is obvious not only in the sensuousness of Abu-Risha's image, but in that the Arab poet is not interested in a character analysis of Zeus; for the god immediately disappears allowing the focus to go back to Leda.

The reference to Zeus is also interesting in that it shows him as a victim of his own lust; in a twist of tragic irony which reminds us again of Rilke, both Leda and her attacker are revealed to be victims of a lust they cannot control. The wings wishing to burn suggest that Zeus has been transformed into a butterfly or moth falling into the flames. This is an interesting ironic reversal which is designed to win our sympathy for the god's own helplessness. Unlike Yeats's Zeus, and more like Rilke's, Abu-Risha's Zeus is not shown raping Leda. It is the girl who is rather shown as if she was responsible for all that happened. The series of verbs (soil, bend, carry, shed) suggest an active will on Leda's part, a potential for action, that contrasts with her passivity and readiness to be victimized in Yeats's poem. Yet this activity does not conceal the fact that she is the one who eventually—in the second section—sees her dreams dashed. It is here

Bend down all the wings you can,
 the wings that long to die on the glow of flames.
The pride of virgin charm was too aloof
 to see your wine in a lover's glass.
So carry your longing, none will know:
 not the ear of betrayal, nor the eye of vigilance.
And shed it like a shiver which exudes
 the wine and perfume in your breasts.

O daughter of dreams: don't meet
 the slaughter of ecstasy with sadness.
Lilies of the desert are satisfied
 With the dews of dawn and breezes of twilight!
(my translation)

It is necessary to sketch out at least two contexts for this poem, the poet's own context, and that of Arabic poetry in the forties and fifties, in order to make sense of what the poem says and how it says it. What is interesting, however, is that one of the poem's significant aspects diverges from those two contexts, and is best understood in the comparative sphere of Western literature and culture, not only with regard to the Leda myth, but also with regard to the form of the poem.

Initially, one gets the feeling that Abu-Risha's poem on Leda could well have been about any of the numerous females he blames for not enjoying love when they could. His poem "Read It" is about a dead poet who urges the love of his life to visit his room and read his remaining papers; there, he says, she will find her "past youth," "the charm for which he suffered all his life," and which both, the lover and his beloved, needlessly lost. The poem on Leda moves along these lines by projecting the Greek beauty as yet another foolish girl who tarried too long until a god came to rape her. Yet as we shall see this basic 'carpe diem' theme uniting the two poems is only the cliché which the poet uses to arrive at results which can hardly be described as cliché.

The poem is separated into two sections, the first five lines present Leda in the act of sexual union with Zeus, who is first identified in the introductory prose statement and then metonymically referred to in the verse through the wings. The poet addresses Leda with a mixed tone of sarcasm, anger, and sadness: his "order" that the eyelids are to be soiled in the dream is an initial reduction of the

myth. Leda's daughter, Helen, is projected in "No Second Troy" as an earlier version of Gonne, a superb lady who, "being what she is," could not have done other than what she did, that is burn Troys wherever she found them.

In "Leda and the Swan" Gonne is similar to mother Leda, but the perspective is somewhat different. Like Leda, Gonne could be said to have made the tragic but inevitable error of losing the moment of union with the supernatural. It is a 'carpe diem' tragedy, but with deeper, more philosophical connotations. Both Leda and Gonne are united on the level where they stand for the perennial human failure to seize the moment of transformation when labour can be rendered endurably blossoming.

3.

The carpe diem is also the basic theme of the poem on Leda written by the Syrian poet Omar Abu-Risha. But as we shall see, his "Leda" (1946) raises other comparative issues which are worth discussing. Here is the poem preceded by the prefatory prose statement included by the poet:

ليدا

أتاها الإله زوس بصورة طائر

مرغي جفنيك بالحلم وغيبي   وتناسي وحشة العمر الجديب
واهصري ما شئت من أجنحة   تشتهي الموت على وهج اللهيب
كبرياء الفتنة البكر أبت   أن ترى خمرك في كأس حبيب
فاحملي الشوق فما تدري به   أذن الواشي ولا عين الرقيب
واسفحيه رعشة تنضح ما   قر في نهديك من خمر وطيب

يا ابنة الأحلام لا تستقبلي   مصرع النشوة بالطرف الكئيب
يكتفي الزنبق في صحرائه   بندى الفجر وأنسام المغيب

Leda

The god "Zeus" came to her in the form of a bird

Soil your eyelids in the dream, then dissolve.
Forget the loneliness of your desolate life.

whether man could combine old age and knowledge, Ellmann contends, was Yeats's own problem as he became older: knowing more and doing less. This personal dimension is of course not strange in a poet who placed little or no barriers between the personal and the artistic. As his assessment of his own work goes in "The Circus Animals' Desertion," the artistic vision has continually been easily translatable to the personal; a play like *The Countess Cathleen*, he says in the poem, was merely an allegory for his own love life, with Cathleen representing Maud Gonne and Yeats feeling strongly for her plight as a lady enslaved by "fanaticism and hate":

> And this brought forth a dream and soon enough
> This dream itself had all my thought and love.
> (*The Variorum* 630)

This identification between playwright (Yeats) and character (Maud Gonne/Cathleen) is basically repeated in the case of "Leda and the Swan" when "bird and lady took possession of the scene," as Yeats put it in his statement on the circumstances of writing the poem. As Ellmann argues, it is no less likely that Yeats's own condition took possession of the scene as well, thus giving the poem its personal dimension (*The Identity of Yeats* x).

This personal dimension could be translated into an identification of Leda and Maud Gonne, with the former entrapped in the everlasting human dilemma of time which Gonne, among others, is said to have fallen into in "Among School Children." Whether it is Plato, Pythagoras or the beautiful Gonne, man is continually faced by the ironic fate of ending as a scarecrow. It is a battle with time that man always loses somehow, a battle of not making good use of time, of failing to see labour blossom. The identification of Leda and Gonne in "Among School Children" is thus fitting: "I dream of a Ledean body,/ bent above a sinking fire." This Ledean lady "had pretty plumage once," that is when the young Yeats first became enamored of her, and when she rejected him, thus repeating a mistake not too different from the one committed earlier by other mistresses in the history of poetry, the mistake of Marvell's coy mistress and Herrick's virgins.

To read Yeats's earlier poem "No Second Troy" along with "Leda and the Swan" is to see the identification more clearly; for here we can see Gonne's mythical side and Yeats's personal interest in the

from above preceded by some violent annunciation.' My fancy began to play with Leda and the Swan for metaphor, and I began this poem. . . . (*The Variorum* 828)

The political implications of such a statement are obvious enough, and despite Yeats's statement following the above that, "as I wrote, bird and lady took such possession of the scene that all politics went out of it," politics remains an ostensible force behind the genesis of the poem. But no doubt it is politics as transformed by Yeats's artistic vision which, in other major poems such as "The Second Coming," "Easter 1916," and "Lapis Lazuli," has distilled the enduring from the ephemeral.

Like Rilke, Yeats's distillation takes place at the humanistic level, at the level, that is, where the human is shown more important than everything else; yet the two poets differ in that Yeats's vision, unlike that of his German peer, leads him to uphold man's cause from the perspective where man is victimized. He is more interested in showing the plight of man, as embodied in Leda's suffering, than in man's superiority as demonstrated by the Swan's yearning to humanize itself. As one critic has put it, Leda, in Yeats's treatment, undergoes the terror and brutalization that all of us are apt to suffer:

> The sense of historical determinism in which we are trapped and by which we are used is what the sudden transition from the 'shudder in the loins' to its consequences enforces, and what happened to Yeats's original thought is that it is less the 'violent annunciation' of 'some movement from above' that concerns him than the response to such an annunciation from below. (Cairns 200)

And this is a point where Yeats diverges from Nietzsche who in other respects may be said to have left an imprint in Yeats's philosophy (Bohlmann 87). Neitzsche, as I indicated above, is more akin to Rilke in his rather radical assessment of man's status in the universe.

Yeats's insistence that in the process of writing "Leda and the Swan" politics vanished from it remains, however, intriguing from a different angle. In his well-known biographical study, R. Ellmann places the poem in the context of Yeats's personal anxieties regarding old age (*The Man and the Masks* 241-42). The central question

differs from . . ." (*Mythologies* 362).

The antithetical dimension is not strange to the Zeus—Leda relationship as conceived in Rilke's poem: the god's effort to reach the human implies a state of contrariness which created the need to undertake the effort in the first place. But as we have seen, the movement from one contrary to the other in the Rilkean antithetical relation is rather smooth and swift. Yeats's conception, on the other hand, may indeed suggest a shared need among the trilogy, god, man, and beast, as Louis MacNeice has observed (129). But more outstanding in Yeats's poem is that the beast is not given any importance similar to what is given to it in Rilke's poem. The real antithesis is between human and god, and in this case the achieved union between god and human (Zeus and Leda) proves impossible to continue.

It is the symbolic implications of such an impossible union that seem to concern Yeats most. His poem acquires its importance from this symbolic standpoint, from the standpoint, that is, where the mythic incident narrated symbolizes the movement of human history and the tragic consequences awaiting man's efforts to transcend his limitations. The destruction suffered by the Greeks in their Trojan wars provides an instance of such consequences:

> A shudder in the loins engenders there
> The broken wall, the burning roof and tower
> And Agamemnon dead.

These consequences, of course, are in their turn only symbolic premonitions of what was to happen later on in the Christian-conceived annunciation, and what centuries later might happen again in a Europe threatened by an ironically reversed 'second coming', a destructive war. This was what Yeats had in mind when he wrote the poem:

> I wrote Leda and the Swan because the editor of a political review asked me for a poem. I thought, 'After the individualist, demagogic movement, founded by Hobbes and popularized by the Encyclopaedists and the French Revolution, we have a soil so exhausted that it cannot grow that crop again for centuries.' Then I thought, 'Nothing is now possible but some movement

And Agamemnon dead.
Being so caught up,
So mastered by the brute blood of the air,
Did she put on his knowledge with his power
Before the indifferent beak could let her drop?
(*The Variorum* 441)

In this widening of the weakness circle Yeats was deriving from personal experience, as we are reminded by one of his foremost critics. The poet's own experience, writes Richard Ellmann, "told him that power and knowledge could never exist together, that to acquire one was to lose the other" (*The Identity of Yeats* x). Reading major poems such as "Sailing to Byzantium," "Among School Children," or "The Circus Animals' Desertion," one would certainly see the difficulty of joining the two elements, as one would also see the biographical background for this thematic concern emphasized elsewhere by Ellmann (*The Man and the Masks* 241-42).

Within another comprehensive context, "Leda and the Swan" could be seen as reflecting Yeats's philosophical concern, expounded in his book *A Vision* and elsewhere, with the antithetical, cyclical movement of history both on the cultural and the individual levels. From the chapter entitled "Dove or Swan" in *A Vision*, which opens with the Leda poem, it becomes fairly clear that Yeats is linking the two annunciations, the one made to Leda and the one made to Virgin Mary, as commencing two analogical yet antithetical eras in history. The similar contact in both annunciations between the supernatural and the human is overshadowed by the dove/swan antithesis, which represents the Christian/Greek, peace/war antitheses (Unterecker 187).

On the individual level, the Zeus/Leda antithesis provides another instance of a series of antithetical relations in Yeats's work which he saw as vital for the fulfillment of human life. His two poems on Solomon and Sheba, his dialogue between self and soul, the antithetical relation he conceived between himself and the fifteenth-century Moor Leo Africanus (shown mainly in "The Leo Africanus" manuscript), a relation reproduced in his "A Gift of Harun Al-Rashid" between the Byzantine Kusta ben Luka and his Arab wife, all of these are instances of a historical change which is governed according to Yeats by the search of selves for their antiselves, or what Yeats in some places called daimons: "Each Daimon is drawn to whatever man or, if its nature is more general, whatever nation it most

man and divinity becomes easily bridgeable. As we have seen, he goes far beyond bridgeability to reverse the situation and make man in need of God; but in this he is close to the pagan Greeks whose mythology often reflects a state of interdependence where "gods and men are generally connected into one community by reciprocal duties and privileges" (Ellmann and Fiedelson 48). This in not to reduce the philosophical sophistication of Rilke's mind, but simply to underline a point of homogeneity between his thinking and the modern, mythic mind which can be traced back to the Romantic roots of modern Western culture. It also highlights a point of departure between Rilke and his Irish peer, William Yeats, as the latter engages in what seems to be a more complex and interesting treatment of the same myth.

2.

In "Leda and the Swan" (1923) Yeats's focus is on the possibility of human ascendance to godhead in consequence to a divine descent. In the sexual union with Zeus, Leda has had a chance to unite her humanity with the god's divine nature. The possibility of this happening shows that the distance between the human and the supernatural is bridgeable. But as in other places in Yeats's poetry, the dominant vision remains that man is all too often plagued by failure, a creature transformed by the weakness of aging into "a tattered coat upon a stick," as he puts it in "Sailing to Byzantium," an "old scarecrow," as the description is rephrased in "Among School Children." In "Leda and the Swan" the weakness is extended to the young, thus making it more comprehensively human:

A sudden blow: the great wings beating still
Above the staggering girl, her thighs caressed
By the dark webs, her nape caught in his bill,
He holds her helpless breast upon his breast.

How those terrified vague fingers push
The feathered glory form her loosening thighs?
And how can body, laid in that white rush,
But feel the strange heart beating where it lies?

A shudder in the loins engenders there
The broken wall, the burning roof and tower

This radical, Nietzschean conception of the relationship between man and God, in which the almost universal conception is reversed, informs another poem that underlines, right from the outset, God's dependence on man: "What Wilt thou do, God, when I die?"

The same reversal informs the Leda poem, but here the god is even further degraded to the level where he needs not only man but also the 'lower' level of creation, the level of animals. The latter level appears as a bridge, as I said before, in the journey towards manhood or humanity, represented here by Leda, which suggests that man is now at an even higher, or at least less accessible, status than that given to him by Rilke's earlier poems. As he commences his journey towards Leda, Zeus appears to be ascending the neo-platonic ladder of love. Nevertheless, the swan form proves to be the highest rung he could reach, the rung or status where his godhead is ironically exchanged for 'swanhood':

> and in the belov'd he let his godhead leap.
> Then he first felt delight in all his feathers
> and verily became swan in her lap.

Zeus's delight signals a loss of virginity that he appears to be experiencing for the first time at this level of creation. But with the myth in mind, it is difficult to see what happens as simply a delightful experience; beside that it should be seen as a reversed rape, where the Zeus-swan, and not Leda, is the one who undergoes ravishment. The initial signs that Leda was going to be overpowered, her struggle and confusion and "ever-weakening hands," all turn out to be part of a "deft trickery," this time on the poet's part, suggesting first that Leda was going to play the victim role assigned her in the myth, but then reversing that to render Zeus himself into a victim.

In this reversed victimization there is little doubt that the dominant force is lust; it is both the motive and end of Zeus's adventure. In other words, Rilke empties the myth of some of its basic features, mainly the offspring resulting from the rape, and the Trojan war which resulted from the beauty of one of that offspring, namely Leda's daughter, Helen. But while leaving little room for some of the original implications of the myth, Rilke's focus on the humanization of the sacred or supernatural meets the myth at the level where man's divinity, or at least superiority in the universe, is accepted as a given. Rilke's treatment is pagan to the extent where the distance between

interest in animals (Rilke 5-11). This interest is the focus of a number of poems in the two books of New Poems, "the Panther," "the Gazelle," "the Swan," and "the Flamingos." Aesthetically and philosophically, this interest should be seen in the context of Rilke's 'objectivity', the endeavor he expressed in so many ways to penetrate "into the confidence of things." By so doing, the artist would be joining what Rilke called "the greatest 'open' world," the great flux into which everything flows, and which includes "perishable" nature and all "the things of our intercourse and use": "So it is important not only not to run down and degrade all that is here, but just because of its provisionalness, which it shares with us, these phenomena and things should be understood and transformed by us in a most fervent sense." By transformation Rilke means here the imprinting of "this provisional, perishable earth so deeply . . . in ourselves" (Ellmann and Fiedelson 191). Paying close attention to the bird therefore is part of a process of unification with things non-human.

From a slightly different perspective, the transformation Rilke describes relates to Leda's poem at the point where the transcendental meets the human; in the words of one critic: "Rilke stands between the transcendent and the terrestrial worlds, interpreting the former to the latter" (Pilling 106). Zeus's metamorphosis should be seen then as a result of this interpretation, but given Rilke's transformation philosophy, one needs first to transform the perishable and provisional into oneself in order to achieve the interpretation, which means that man has to fully humanize himself, accepting both the fragility as well as the glory and power entailed in that humanization. The fragility results from man's relationship to the provisional on earth, and the glory and power from his living in a world which depends on his emotional and imaginative capabilities. In earlier poems, Rilke said that God is dependent on man even for His being, as in the poem beginning: "God speaks to everyone . . .":

> God speaks to everyone only before He makes him,
> then He walks silently with him out of the night.
> But the words, before everyone begins,
> those cloudy words, are: "By thy senses sent forth,
> go right to the rim of thy longing;
> give Me garment (clothe Me)
>
> (Burnshaw 142-43).

and in the belov'd he let his godhead leap.
Then he first felt delight in all his feathers
and verily became swan in her lap.
(MacIntyre's translation)

Here Zeus is rendered into both a sensuous, playful god and a loving creature, whereas Leda is characterized as a helplessly confused human being. This is done in the context of a parodic rendition if not of an earlier poem, at least of the myth itself. Instead of accomplishing his intention of raping the girl, Zeus is himself denuded of his godhead and hegemonic presence and presented as someone who needs help and love. The poem begins by preparing us for such an unexpected, somewhat awkward, though not quite comic, ending; we are told that Zeus was in need of something to begin with: he was in need of the swan whose body he would put on: "When the god in his need advanced toward/ the swan, its beauty left him nigh dismayed." At the end he is overcome by such a beauty in a blatant reversal of his aggressive role in the myth. But the irony of the reversal, which is tantamount almost to a reversed, but peaceful rape of Zeus himself, is further deepened by the god's final transformation into a swan: we thus realize that, in Rilke's version, what the myth proceeds from as a given has become a real challenge for the god.

The transformation of Zeus is the focal point of Rilke's poem. But because the transformation takes place in Leda's lap, so to speak, both the god and the girl share the spotlight. It is their interaction that we are interested in. The beautiful girl offers the god an occasion to humanize himself, if not physically at least emotionally, to "let his godhead leap" and become a "swan in her lap." Leda's presence is therefore essential and her overshadowing presence in the title is justified. But it is also clear that Rilke chose to begin with Zeus (who is not named in the poem), that it is the god's adventure that begins to unfold. Leda's importance is actually reduced, at least initially, by the introduction of the swan as an intermediary stage, an isthmus, in the narrative. Before reaching the human, the god has to go through the no less significant isthmus of being an animal. Of course we know this from the myth, but not so well, not with such concentrated intensity as that we get from the poem: "Already his trickery betrayed/ it to the deed before he had yet proved/ the untried creature's feelings."

Highlighting the swan-stage can be related to Rilke's general

"struggling and confused," she is no match to Harrison's Leda who wonders: "Though why/ he figured that all that flapping would terrify/ me I can't imagine."

Rilke's "Leda" is a serious semi-humanist, semi-pagan reading of the myth. Here is the poem in full:

Als ihn der Gott in seiner Not betrat,
erschrak er fast, den Schwan so schön zu finden;
er ließ sich ganz verwirrt in ihm verschwinden.
Schon aber trug ihn Betrug zur Tat,

bevor er noch des unerprobten Seins
Gefühle prüfte. Und die Aufgetane
erkannte schon den Kemmenden im Schwane
und wußte schon: er bat um eins,

das sie, verwirrt in ihrem Widerstand,
nicht mehr verbergen konnte. Er kam nieder,
und halsend durch die immer schwächre Hand

ließ sich der Gott in die Geliebte los.
Dann erst empfand er glücklich sein Gefieder
und wurde wirklich Schwan in ihrem Schoß.

(Rilke 94)

When the god in his need advanced toward
the swan, its beauty left him nigh dismayed;
but, though perplexed, he vanished in the bird.
Already his deft trickery betrayed

it to the deed before he had yet proved
the untried creature's feeling. But she knew
already who was in the swan and moved
the outcome of the one thing she must do.

Struggling and confused, she knew not whither
to hide from him, nor how she could withstand . . .
his neck slipped through her ever-weakening hands,

of man to the supernatural, the historico-cultural significance of myth, the male/female relationship, the way to handle conventional themes in poetry. There is no assumption here that any of the poets discussed wrote under the influence of another, or that he was responding to another poem in any way, although it is not unlikely that the later poets, particularly Abu-Risha, wrote with a sense of tradition accumulating around the use of Leda in poetry.

1.

In a poem entitled "Leda's Version," the American poet James Harrison proceeds, as the title clearly indicates, from an awareness that the earlier poems on Leda have capitalized on the standpoint of the speaker, who has been either the poet himself or Zeus/Swan, that Leda's version of the story is yet to be heard. His parodic treatment in 1983 is thus directed more at the previous treatments than at the myth itself, thus providing an interesting perspective at an already accumulating interest:

> A furtive blow, more like. There was I
> thinking that all he wanted was to take
> bread at my hand, not play ducks and drakes
> with me and the course of history.
>
> (Bain 772)

Outstanding in the background of this comic rendition is Yeats's solemn treatment, in "Leda and the Swan" (1924), of how Zeus's attack changed "the course of history." The "furtive blow" at the outset is a deliberate rewriting of Yeats's "sudden blow," a rewriting sanctioned, in Harrison's poem, by the appearance of Leda herself describing something that she felt.

But as the foregrounded comic fictionality of Harrison's treatment undermines Yeats's seriousness, it seems nevertheless to lose some of its edge when compared with an earlier poem, with which it shares the interest in exploiting parody. The god's trickery and lust, emphasized by Harrison, have both been seized upon earlier by Rilke in his "Leda" (ca.1907-08). Though deft, rather than awkward as in Harrison's poem, Zeus's trickery in Rilke's poem exposes him to Leda's quick realization of his intentions. At the same time, however, this realization hardly makes her in control:

Lyrical Interpretations of a Mythic Rape

Saad A. Al-Bazei

To the Greek primitive mind, the myth of Leda justified, at least in part, why the Trojan war took place: Zeus's rape of the beautiful lady led to the birth of the supremely beautiful Helen who later eloped with Paris, thus igniting Greek anger, to the end of the well known story. But to poets from the twentieth century, what could such a myth signify? And when the poets come from different backgrounds, more particularly when the background is as different as that of an Arab poet, what significance could such a myth hold? And what could the resulting artistic creation be like? These are questions that I found tempting to explore as I came across the poetic treatments of the same myth by a number of poets. I chose, however, to focus only on three among those. In addition to the fact that those three poets, the German Rainer Maria Rilke, the Irish William Yeats, and the Syrian-Arab Omar Abu-Risha, are major poets in their respective traditions, limiting the comparison to them is justified both on thematic as well as formal levels, as the discussion will hopefully demonstrate.

I began with the general methodological premise that bringing an Arab poet into a comparison that includes Rilke and Yeats should highlight issues that would have remained unquestioned if the two European poets were to be compared with each other, or if the comparison were to be limited to the Arab poet within his own literary milieu. Both similarities and differences are likely to be seen in a different light once the cultural factor is taken into consideration. With the Arab poet in the comparative context, issues taken for granted in the Western use of myth, for example, are likely to be seen from a different perspective. Similarly, our understanding of Abu-Risha's poetry should be uniquely enriched when situated in the contexts of poets moving in different cultural and literary spheres.

The following remarks will therefore focus on the comparative aspects of three poems which deal with the Leda myth. At issue here are a number of philosophical and artistic questions: the relationship

vel ad perfectionis exhoratationem intendatur, ut secundum intentionum diversitatem adversitatis quaeramus remedium; si vero praeceptio est, utrum generalis an particularis, id est an ad omnes comuniter an ad aliquos specialiter directa. Distingueda quoque tempora sunt et dispensationum causae, quia saepe quod uno tempore est concessum, alio tempore reperitur prohibium; et quod at rigorem saepius praecipitur ex dispensatione nonnunquam temperatur. Haec autem in institutionibus eccelesiasticorum decretorum vel canonum distingui maxime necesse est. Facilis autem plermuque controveriarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.

His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit. Quod si forte adeo manifesta sit controversia, *ut nulla possit absolv ratione*, conferendae sunt auctoritates, est quae potioris est testimonii et majoris confirmationis potissimum retinenda (col. 1344-45).

7 Dubitare autem de singulis non erit inutile. Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; (col. 1349).

8 The identity of the Authority quoted, when not made in Chaucer's own text, is from Robinson, *Works*.

9 I shall make no reference to the long list of articles and chapters of books which Chaucerian scholars have written on the Wife of Bath in which her personality, her Tale in relation to the Prologue, her qualifications as a tragic figure or a learned one, her contributions to the Marriage Cycle, etc. etc., are discussed. No one of them discusses the Prologue in relation to the "sic et non" technique. Although obviously indebted for my estimate of the Wife's character to that folk that "here-beforn/Of makyng ropen, and lad awey the corn," I have not relied upon their work in any specific instance.

10 Throughout the paper, all italics in quotations from Chaucer are mine.

What emerges when these offhand comments on Authority are seen in relation to his treatment of the subject in the Wife's Prologue, is a recognizable attitude on Chaucer's part. That the devil quotes Scripture is no proof against Scripture, nor does the fact that rogues abuse Authority cancel out Authority. At no point throughout Chaucer's work does he appear to question the wisdom of learned men, nor of the Saints and Doctors of the Church. The parson, for instance, quotes them in all piety. It is when their words are used as rods to rule out reason, or as mazes not ways to Truth, that he exposes the practise as ludicrous and pernicious. He would seem with Abaelard, to plead for common sense and sound judgment. Further, although his translation of Boethius, and certain passages in The *Knight's Tale* and *Troilus and Criseyde* attest to an intelligent interest on his part in philosophic questions, clearly the subtleties and refinements of dogma and scholastic argumentation were not for him. Religious convictions he had, and loyalty and piety, and a belief in God, but he left the proofs for His existence to the theologians whom he obviously looked upon as a wholely different breed.

Notes

1 Citations from Chaucer are from the second edition of F. N. Robinson, *The Works of Geoffrey Chaucer* (Cambridge: Mass, 1957).

2 This remark replaces a long description by Boccacio of the soul's journey through the spheres. The journey is described by Chaucer at somewhat greater length, but still briefly, at the conclusion of *Troilus and Criseyde* (section v, l. 1807). See Robinson, *The Works of Geoffrey Chaucer*, Notes, 2805 ff, p. 682.

3 Citations from *Sic et Non* are from Migne, "Patrologiae Cursus Completus," *Series Latina* (221 vols.), Vol. 178.

4 He quotes St. Augustine: "in quo opere . . . plura quaesita quam inventa sunt, et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata, caetera vero ita posita velut dhuc requirenda sint (col. 1342)."

5 He quotes St. Jerome, who on being questioned about a certain passage in his work on the Epistle of Paul to the Galations, explained that he wrote it: "ut lectoris arbitrio derelinquerem, utrum probanda essent an improbanda (col. 1342)."

6 Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diversa dicuntur, quid ad praecepti coarctationem quid ad indulgentiae remissionem

conduct and quotes Scripture and the classics to urge upon the good man Thomas virtues which will abound to his own interests. And the Pardoner, badgering with chapter and verse, vies against all sin but his own and boasts: "Thus kan I preche agayn that same vice / which that I use, and that is avarice." (VI. 427-428)

In addition to exposing the abuses of arguing from Authority, some of Chaucer's characters express a despair at ever wending their way through the maze of scholarly opinion and the plethora of scholarly discourse surrounding each theological issue. In the discussion of predestination in *The Nun's Priest's Tale*, the Priest declares:

> But what that God forwoot moot nedes bee,
> After the opinioun of certein clerkis.
> Witnesse on hym that any parfait clerk is,
> That in scole is greet altercacioun
> In this mateere, and greet disputisoun,
> And hath been of an hundred thousand men.
> But I ne kan not bulte it to the bren
> As kan the hooly doctour Augustyn,
> Or Boece, or the Bisshop Bradwardyn.
> (VII. 3234-42)

And the entire subject is dismissed as beyond his purview:

> I wol nat han to do of swich mateere;
> My tale is of a cok, as ye may heere,
> (VII. 3251-52)

In more serious vein, in a speech in *Troilus and Criseyde*, again on the subject of predestination, Troilus owns to absolute bafflement in trying to cope with the conflicting voices of ecclesiastical authority:

> But natheles, allas! whom shal I leeve?
> For ther ben grete clerkes many oon
> That destyne thorough argumentes preve;
> And som men sayn that, nedely, ther is noon,
> But that fre chois is yeven us everyehon.
> *O, welaway! so sleighe arn clerkes olde,*
> *That I not whose opynyoun I may holde.* (IV. 967-973)

he hadde wyves mo than oon.
As wolde God it were leveful unto me
To be refresshed half so oft as he!
(III. 36-38)

Although she rejects what the Apostle says about women's clothes, his advice to husbands, "to love us weel", "Al this sentence" she says, she "liketh every deel" (III. 161-162).

Chaucer adds to the hilarity of the Wife quoting Scripture by having her misapply proverbs and wise sayings and use them as license for her own licentiousness. Quoting from Ptolemy's *Almagest*, that

"Of alle men his wysdom is the heyste
That rekketh nevere who hath the world in honde."
(III. 326-327)

She uses it to demonstrate that the wise husband is he who, provided he is well cared for by his wife, is not too niggardly to prevent "[a] man to lighte a candle at his lanterne" (III. 334). Chaucer employed the Wife of Bath, who is the embodiment of all the cunning and coarseness attributed to women in the anti-feminist literature, and thus in a sense a living proof, to deny the impeachments found therein in a learned and allusive rebuttal. His intention was clearly not to refute the anti-feminist views by means of the Wife's unabashed, if jolly, carnality—however good humoredly he presented women's foibles—but to reject as absurd the attempt to condemn the enire sex by allegations from Authority. In a sense, his creation of the Wife of Bath has done, by art not argument, what the Fathers tried and failed; it has produced for them Exhibit A, the Wife herself, as evidence of women's wiles, their shrewdness, their resourcefulness, and their indomitable wills. That these characteristics were to him not reprehensible but rather a source of mirth and merriment, is beside the point. The interest for us is that by allowing the Wife, by authoritative argument, to triumph over truth, Chaucer was dismissing such argument as a means to arrive at a knowledge of reality.

In the Prologues to the Summoner's and Pardoner's Tales, he illustrates further the abuse of Authority by these two scoundrels whom he treats with none of the sympathy afforded the Wife. The Summoner adduces holy examples to serve as false analogies for his

Crisippus, Trotula, and Helowys,
That was abbesse nat fer fro Parys;
And eek the Parables of Salomon,
Ovides Art, and bookes many on,
And alle thise were bounden in o volume.

(III. 669-681)

And she recalls in detail the contents of one book to which she took particular exception. In it her husband read of the misdeeds of a host of women from Eve, to Dalilah, to Dejanira, Xantippe, Pasiphaë, Clytemnestra, Eriphyle, Livia and Lucilia, and also of wives of later date who had murdered their husbands or done them heinous wrong. She does not intend to be intimidated by this formidable list. Who compiled it, she counters, a clerk of course:

For trusteth wel, it is an impossible
That any clerk wol speke good of wyves,
But if it be of hooly seintes lyves,
Ne of noon oother womman never the mo.
WHO PEYNTEDE THE LEON, TEL ME WHO?
By God! if wommen hadde writen stories.
As clerkes han withinne hire oratories,
They wolde han writen of men moore wikkednesse
Than al the mark of Adam may redresse.

(III. 688-696)

For every charge, she says, there is a countercharge: "And auctours shal I fynden, as I gesse." (III. 1212) She will do as she pleases and with the blessings of authorities to boot:

Men may devyne and glosen, up and doun,
But wal I woot, expres, withoute lye,
God bad us for to wexe and multiplye;
That gentil text kan I wel understonde.

(III. 26-29)

She will take as her model "the wise kyng, daun Salomon." (III. 35)

He will be her authority on marriage, since

But,

CLOSE WHOSO WOLE, AND SEYE BOTHE UP AND
DOUN.
(III. 119)

THE EXPERIENCE WOOT WEL IT IS NOGHT SO.
(III. 124)

And experience as wide as hers cannot be gainsaid. Against it, no learning can prevail. Once in her stride, she decides to choose for herself which texts to recognize:

[You] seye thise wordes in the Apostles name:
"In habit maad with chastitee and shame
Ye wommen shul apparaille yow," quod he,
"And noght in tressed heer and gay perree,
As perles, ne with gold, ne clothes riche."
(III. 341-345)

That may indeed be what the Apostle says, but the Wife intends to dress as she likes

AFTER THY TEXT, NE AFTER THY RUBRICHE,
I WOL NAT WIRCHE AS MUCHEL AS A GNAT.
(III. 346-347)

She is thoroughly familiar with all the anti-feminist literature and knows all the accusations alleged against women in holy books, the examples of their ill-deeds gleaned from biblical, historical, and mythological sources. She describes her fourth husband's library:

He hadde a book that gladly, nyght and day,
For his desport he wolde rede alway;
He cleped it Valerie and Theofraste,
At which book he lough alwey ful faste.
And eek ther was sometyme a clerk at Rome,
A cardinal, that highte Seint Jerome,
That made a book agayn Jovinian;
In which book eek ther was Tertulan,

Al that he hadde, and gyve it to the poore
(III. 105-109)

Crist was a mayde, and shapen as a man,
And many a seint, sith that the world bigan;
Yet lyved they evere in parfit chastitee
(III. 139-141)

Right thus the Apostel tolde it unto me;
And bad oure housbondes for to love us weel.
Al this sentence me liketh every deel.
(III. 160-162)

She paraphrases St. Paul (*2 Timothy* 17-20) and misapplies his words with fine abandon to argue the case for those who would be less than perfect:

For wel ye knowe, a lord in his household,
He nath nat every vessel al of gold;
Somme been of tree, and doon hir lord servyse.
God clepeth folk to hym in sondry wyse,
And everich hath of God a propre yifte,
Som this, som that, as hym liketh shifte.
(III. 99-104)

And here Chaucer achieves his irony both by the incongruity between the speaker and the tone of what she says and by the unworthy, indeed obscene, purpose which the apostolic words are being made to serve. And when the Wife has sufficiently pressed home her point, that she too can find chapter and verse to support her views, Chaucer allows her to reject outright the very premise that the voice of Authority can subdue her. The clerks would try to prove, she says, that the organs of generation

... were maked for purgacioun
Of uryne, and oure bothe thynges smale
Were eek to knowe a femele from a male,
(III. 120-122)

And Jacob eek, as ferforth as I kan;

And ech of hem hadde wyves mo than two,

And many another holy man also.

(III. 55-58)

Of shrewed Lameth and his bigamye?

(III. 53-54)

What are the merits of virginity?

Sic

Th'apostel whan he speketh of maydenhede,

He seyde that precept therof hadde he noon.

(III. 64-65)

I woot wel that th'apostel was a mayde;

(III. 79)

Non

Men may conseille a woman to been oon,

But conseillyng is no comandement.

...

Poul dorste nat comanden atte leeste,

A thyng of which his maister yaf noon heeste.

(III. 66-67; 73-74)

Virginitiee is greet perfeccion,

And continence eek with devocion,

But Crist, that of perfeccion is welle,

Bad nat every wight he sholde go selle

How many times may one marry? She replies:

Sic

Men may devyne and glosen up and doun,
But wel I woot expres, withoute lye,
God bad us for to wexe and multiplye;
That gentil text kan I wel understonde.[10]
(III. 26-29)

Non

But me was toold, certeyn, nat longe agoon is
That sith that Crist ne wente nevere but onis
To weddyng, in the Cane of Galilee,
That by the same ensample taughte he me
That I ne sholde wedded be but ones.
(III. 9-13)

Lo, heere the wise king, daun Salomon;
I trowe he hadde wyves mo than oon.
As wolde God it were leveful unto me
To be refresshed half so ofte as he!
(III. 35-38)

Herkne eek, lo, which a sharp word for the nones,
Biside a welle, Jhesus, God and man,
Spak in repreeve of the Samaritan:
"Thou hast yhad fyve housbondes," quod he,
"And that ilke man that now hath thee
Is noght thyn housbonde" thus seyde he certeyn.
(III. 14-19)

I woot wel Abraham was an hooly man,

... folk seye vileynye

Chaucer, was to allow the wisdom of Prudence to prevail. To do so, to match her wits against those of her husband's wicked counsellors, he had to match quotation against quotation. Against the weight of so much Authority an equal force had in each instance to be brought to bear. But the very fact that only thus could Prudence convincingly argue is evidence of the extent of the abuse and of Chaucer's awareness of it. He did not need to underscore the obvious for his readers, that no argument however wicked need go abegging for authoritative backing.

In the Wife of Bath's Prologue, however, the opening line proclaims an intention to pit common sense and reason against Authority.[9] The Wife of Bath, herself, is the chief instrument. The antithesis of Prudence, she might almost be a burlesque of her, with her steady stream of earthy common sense recalling the wisdom of Prudence and the logic of her illogic echoing absurdly that other saintly but exasperatingly logical lady. Chaucer gives her full rein and lets her gallop off at a merry pace until Authority unequal to the mount is thrown finally exhausted to the ground. "Experience" she declares from the first "though noon auctoritee / Were in this world, is right ynogh for me / To speke of wo that is in mariage;" (III. 1-3). She needs no learned men to describe it for her. However, when she goes on to discuss other questions related to marriage, she pays attention to their words and proves that in citing Authorities she can beat the scholars at their own game. She uses the "sic et non" technique, i.e. she demonstrates that conflicting opinions exist on each of the questions she will consider. She replies in kind to her learned opponents, and we get not only these replies: the comic effect is heightened by the fact that it is she, an unread widow, who voices their learned views. In this way, we can surmise how well these views have been hammered home, how oft repeated, to be thus instilled in her mind. Her very buoyance and exuberance grant a borrowed vitality to the deadly texts she adduces and act as a contrapuntal reprimand to the dreary gentlemen she quotes. Her volubility dwarfs their puny efforts to quell her irrepressible spirits or silence her tongue—her chief weapon in life. Chaucer would seem to be demonstrating how the dust would fly if a breadth of life from the real world were to blow upon the dry and musty reasonings of the scholars. She has mustered their idiom and sets about to make the clerks regret ever having thrown their caps into the ring with hers.

Sic	Non
man deliteth in savour that is soote, right so the conseil of trewe freendes yeveth swetnesse to the soule." (VII. 1157)	thee in his snare." (VII. 1143-44
3. Proverbe:	3. Proverbe:
"He hasteth wel that wisely kan abyde" (VII. 1053) "He that soone deemeth, soone shal repente." (VII. 1029)	"the goodnesse that thou mayst do this day, do it, and abide nat ne delaye it nat till tomorwe." (VII. 1793-94)
Piers Alfonce: "Whoso that dooth to thee oother good or harm, haste thee nat to quiten it; for in this wise thy freend wole abyde, and thyn enemy shal the lenger lyve in drede. (VII. 1052)	
4. A clerk (unidentified)	4. Salomon:
"What is bettre than gold? Jaspre. What is bettre than Jaspre? Wisedoom. / And what is bettre than wisedoom? Womman. And what is bettre than a good womman? Nothyng." (VII. 1106-07)	"Of a thousand men," seith Salomon, "I foond o good man, but certes, of all wommen, good womman foond I nevere." (VII. 1056)
5. Salomon:	5. Salomon
"Salvacion of thynges is where as ther been manye conseillours." (VII. 1170)	"Manye freendes have thou, but among a thousand chese thee oon to be thy conseillour." (VII. 1166)

The simple intent of the French author, and we must assume of

it very much as it came to him in the French treatise, *Livre de Melibée et de Dame Prudence*, neither can we attribute to him the setting up of the argument. We use it here as a perfect example of this kind of reasoning and to illustrate how Abaelard would have responded to it. The argument of the entire tale may be arranged as are these examples in two columns, one "sic" one "non", thus:[8]

Sic	Non
1. "What man" quod he, "sholde of his wepyng stente that hath so greet a cause for to wepe? / Jhesu Crist, oure Lord, hymself wepte for the deeth of Lazarus hys freend." (VII. 985-986)	1. Senek: The wise man shall nat take to greet disconfort for the deeth of his children; / but, certes, he sholde suffren it in pacience as wel as he abideth the deeth of his owene propre persone." (VII. 983-984) "Whan that thy frend is deed," quod he, "lat nat thyne eyen to moyste been of teeris, ne to muche drye; although the teeris come to thyne eyen, lat hem nat falle; / and whan thou hast forgoon thy freend, do diligence to gete another freend; and this is moore wysdom than for to wepe for thy freend which that thou has lorn, for therinne is no boote." (VII. 991-992)
2. Salomon: "Werk alle thy thynges by conseil, and thou shalt never repente." (VII. 1002) "right as the herte of a	2. The book: (unidentified) "Whil that thou kepest thy conseil in thyn herte, thou kepest it in thy prisoun; / and whan thou biwreyest thy conseil to any wight, he holdeth

Also, in *The Merchant's Tale*, we get a glimpse of authoritative views, sic et non, being quoted to suit the momentary needs of the speaker. In his opening address, the Merchant purports to quote for disavowal Theofrastus' remarks against wives,

"Ne take no wyf ... for housbondrye," etc.
(IV. 1296)

"Deffie Theofraste, and herke me," he advises ironically (IV. 1310), "Ther nys no thyng in gree superlatyf, / As seith Senek, above an humble wyf." (IV. 1375-76) Likewise, in *The Nun's Priest's Tale*, when Pertelote cites the advice of "so wys a man" as Cato, "Ne do no fors of dremes" Chauntecleer counters with (VII. 2940-41):

Madame ... graunt mercy of youre loore.

But nathelees, as touchyng daun Catoun,
That hath of wysdom swich a greet renoun,
Though that he had no dremes for to drede,
By God, men may in olde bookes rede
Of many a man moore of auctorite
Than evere Caton was, so moot I thee,
That al the revers seyn of this sentence,
And han wel founden by experience
That dremes been significaciouns
As wel of joye as of tribulaciouns
That folk enduren in this lif present.
(VII. 2970-81)

He then cites as his authorities, Cicero, Macrobius, and the Old Testament and refers to Kenelm's dream, and to the dreams of Daniel, Joseph, the Pharaohs, Croesus, and Andromache.

The Tale of Melibee and the Prologue to the *Wife of Bath's Tale* both provide ample evidence of the futility of arguing from Authority. The difference between the two is that whereas the Wife's Prologue does so explicitly, *The Tale of Melibee* does so almost inadvertently. We cannot assume that in this tale Chaucer, nor even Prudence, was denouncing this method of reasoning. However, since Chaucer wrote

4123-24). The Manciple indicates that it is not for everyone to enter the arena of quoting Authorities. "But, for I am a man noght textueel," he declares, "I wol noght telle of textes never a deel;" (*Manciple's Tale* IX. 235-236). *The Merchant's Tale* provides amusing examples of several other approaches to Authority. The first is to show that precedents can be found in the Bible for highly questionable behavior. In a deliciously ironic passage purporting to prove that "Marriage is a ful greet sacrement," the Merchant cites the conduct of some formidable Biblical ladies, whose deeds are clearly repugnant to him, as examples of what women can achieve (IV. 1319):

> Lo, how that Jacob, as thise clerkes rede,
> By good conseil of his mooder Rebekke,
> Boond the kydes skyn aboute his nekke,
> For which his fadres benyson he wan.
> Lo, Judith, as the storie eek telle kan,
> By wys conseil she Goddes peple kepte,
> And slow hym Olofernus, whil he slepte,
> Lo, Abigayl, by good conseil, how she
> Saved hir housbonde Nabal, whan that he
> Sholde han be slayn; and looke, Ester also
> By good conseil delyvered out of wo
> The peple of God, and made hym Mardochee
> Of Assuere enhaunced for to be. (IV. 1362-74)

The second approach is to put the question boldly *ad hominem*: Who is the Authority, what are his credentials? When Pluto quotes Solomon to Proserpine, she replies:

> What rekketh me of your auctoritees?
> I woot wel that this Jew, this Salomon,
> Foond of us wommen fooles many oon.
> But though that he ne foond no good womman,
> Yet hath ther founde many another man
> Wommen ful trewe, ful goode, and vertuous. (IV. 2276-81)

> What make ye so muche of Salomon? (IV. 2292)

> He was a lecchour and an ydolastre (IV. 2298).

Prophets, were not at all times equally inspired, were indeed sometimes in error, or even quite simply given to changing their minds. In addition, they often wrote not to expound but to explore the truth. He points to St. Augustine's comments in his Retractions (Mauritius I: 28) on his *Super Genesium ad Litteram* that many things were being sought rather than found in this work, and that very few of its findings were subsequently fully accepted.[4] Also, he warns, far from wishing to impose their beliefs, the Fathers were at times confessedly submitting them to the judgment of their readers. He calls as witness St. Jerome who, in a letter to St. Augustine admitted to so doing.[5] He stresses that at all times the intent of the author, the nature of his audience, and the conditions prevailing among them must also be taken into account. It must be established, he cautions, whether advice or precepts given under certain circumstances were meant to have specific or universal application.[6] And he concludes with a strong injunction: we must not be afraid to doubt, nor must we use patristic sayings as counters against reason and inquiry, but rather, in every instance, approach the sacred writings with intelligence and discrimination. "Through questioning," he asserts, "we arrive at enquiry and through the spirit of enquiry we arrive at truth."[7]

Having thus prepared his readers, he assembles the views of the authorities on a variety of theological questions and in doing so demonstrates that, even in matters of supreme importance, varying and divergent opinions can be found. In each case, he first states the subject, as for example, "Quod omnibus nuptiae concessae sint, et contra; Quod conjugium fuerit inter Mariam et Joshephum et contra; Quod sit conjugium inter infideles, et contra." And then under each subject, he lists the quotation from the Doctors and Fathers, sic et non. The importance of his work is not that it constituted a challenge to Authority, which in no way it purported to do, but that it influenced the character of scholarly method. It established a technique for clearing the tangled scholarly undergrowth and making way for reasoned judgment.

It was a technique which Chaucer found useful and employed, but it was not the only device he had recourse to, which questions the value of authoritative guides. There are quips and jibes at Authority throughout his works. In *The Reeves Tale*, the Miller expresses his distrust of the methods of the clerks and theologians who "konne by argumentes," he says, "make a place / A myle brood of twenty foot of space," and his tale bears out their capacities to do just that (I.

The Wife of Bath's Parody of Scholasticism

Doris Enright-Clark Shoukri

In dealing with matters of theological dispute Chaucer's speakers often indicate that they know very little; sometimes they make clear that they care even less. "I nam no divinsistre"[1] the knight declares, in dismissing the subject of the whereabouts of Arcite's soul after death (*Knight's Tale*, l. 2811).[2] "To clerkes lete I al disputison" echoes Dorigen, after posing some promising questions about this best of all possible worlds (*Franklin's Tale*, section v, l. 890). Palamon, briefly bewails Man's Fortune and fails to see the justice in it, but declines to consider it further: "The answere of this lete I to dyvynys, / But wel I woot that in this world greet pyne ys" (*Knight's Tale*, ll. 1323-24). In this article, I shall endeavour to show that in addition to this negative attitude displayed by his persona, there is given voice throughout Chaucer's work a positive distrust of theological argument based upon the weight of authority as a means of arriving at truth. To express this distrust various of the pilgrims resort to a technique developed by Abaelard in his *Sic et Non*. The technique is executed by Chaucer toward a comic end, but it does, in fact, achieve the aims that Abaelard set himself. I shall first examine the technique as employed by Abaelard and the purpose to which he put it. Subsequently, I shall use *The Tale of Melibee* to illustrate the method of argumentation based upon authority. I shall then suggest that the Wife of Bath's Prologue is a burlesque of that method.

In the Prologue to *Sic et Non*, Abaelard states his purpose, to assure that reason prevail and common sense function as bases in determining the merits of authoritative pronouncements.[3] He reminds his readers of the many snares to full understanding of patristic views: the texts transmitted may be apocryphal, or spurious, the scribes' readings may be incorrect, the author's language may be esoteric and no longer convey his intent, or figurative and therefore misleading. Apart from the difficulty of arriving at authentic meaning, there is the further problem, he notes, that the Fathers and Doctors, even the

wrestles with impending ostracism." I take his observations as a reminder not to romanticize the receptions these memoirists have received in their own countries and also as another indication of why these memoirists might have chosen the genre to try to communicate their political hopes for themselves and their people. I thank Mohammed Deeb for his observations.

[67] Seyla Benhabib, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative," *Hannah Arendt: Critical Essays*, ed. Lewis Hinchman and Sandra Hinchman (Albany: State University of New York Press, 1994), 125.

sons for taking the post were politically complicated, the most obvious reason for her decision was that her appointment helped to release Sarraj from prison.

[50] Ashrawi, 47.

[51] Ashrawi, 201.

[52] Ashrawi, 205.

[53] Ashrawi, 155.

[54] Ashrawi, 142.

[55] Ashrawi, 271.

[56] Ashrawi, 132.

[57] Ashrawi, 133.

[58] Ashrawi, 135.

[59] Ashrawi, 245.

[60] Ashrawi, 245.

[61] Ashrawi, "Acknowledgments".

[62] Ashrawi, 15.

[63] Mathers, 536. King Shahrayar demands that Shahrazad's tales be written down, "from beginning to end without omission of a single detail." He then has multiple copies sent throughout the kingdom to be used as instruction. As spoken, Shahrazad's tales shape the living memory of her people; as text, her tales become political memoirs—testament to the capacity of narrative to transform the political landscape. See also note 16.

[64] For an extended discussion of link between the science of politics and authoritarianism see, Hannah Arendt, "The Concept of History," *Between Past and Future* (New York: Penguin Press, 1954) and Sheldon Wolin, "Political Theory as a Vocation," *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, ed. Martin Fleisher (New York: Atheneum, 1972).

[65] Roland Barthes, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives," *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath (New York, 1977), 79.

[66] In a recent conversation with the scholar Muhammed Deeb, he noted that his research impressions are that while Mernissi is acknowledged as a feminist, she is relatively unknown outside university circles; that Saadawi, while well-known, is often dismissed by Egyptian literary circles and that Ashrawi's fame stems from her political career and not from her feminism. He also observed quite eloquently that "Islamic feminism is the victim of its own ideological limitations. It both dances in chains and

[25] Mernissi, *Dreams*, 61.

[26] Mernissi, *Dreams*, 181.

[27] "Permission to Narrate," Edward Said, *The Politics of Dispossession: the Struggle for Palestinian Self Determination, 1969-1994* (New York: Vintage Press, 1994).

[28] See "Nawal El Saadawi," *Critical Fictions: The Politics of Imaginative Writing*, 156.

[29] Nawal El Saadawi, *Memoirs from the Women's Prison*, trans. Marilyn Booth (Berkeley: University of California, 1994), 49.

[30] El Saadawi, "Afterword" in the American Edition of *Memoirs*, 199.

[31] El Saadawi, *Memoirs*, 39.

[32] El Saadawi, *Memoirs*, 116.

[33] El Saadawi, *Memoirs*, 116.

[34] These remarks on the power of storytelling rely, in part, on Lisa Disch's fine analysis in "More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt," *Political Theory* 21/4 (November, 1993), 665-694.

[35] See for example, "The Porter and Three Ladies" and "The Story of Jullanar of the Sea."

[36] El Saadawi, *Memoirs*, 202.

[37] El Saadawi, *Memoirs*, 200.

[38] El Saadawi, *Memoirs*, 200.

[39] Haddawy, trans., *Arabian Nights*, 7.

[40] See also Fedwa Malti-Douglas, Chapter One, "Narration and Desire: Shahrazâd," *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton: Princeton UP, 1991).

[41] This conception of narrative as a democratic form is echoed by Hannah Arendt in both *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) and *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin's Press, 1963).

[42] El Saadawi, *Memoirs*, 204.

[43] Hanan Ashrawi, *This Side of Peace: A Personal Account* (New York: Simon and Schuster, 1995), 43.

[44] Ashrawi, 35.

[45] Ashrawi, 94.

[46] Ashrawi, 273.

[47] Ashrawi, 146.

[48] Ashrawi, 276.

[49] Ashrawi held a cabinet position for a short while. Although her rea-

Finally, regarding the King's authority to preserve Shahrazad's words, rather than debunking the significance and authority of the narration of Shahrazad's tales, the King's conservation reminds the audience of something of which each of the memoirists is acutely aware: women's words often only are preserved when they are acknowledged by the dominant. Further, some Arabic scholars, such as Muhsin Mahdi, have argued that *Arabian Nights* must be understood as written in a "third language"; that is, one that is neither a transcription of colloquial orality nor purely literary prose. See, Mahdi, *The Thousand and One Nights from the Earliest Known Sources* (Leiden: E. J. Brill, 1984) vol. 1, Preface. Thus, Malti-Douglas' assertion neglects to acknowledge that there is an *interaction* implicit between the text's oral performance and the transforming process of written composition. Shahrazad's narrative potency is not completely lost in the transcription and maintenance of it in written form.

[17] Mernissi *Dreams*, 39-45.

[18] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 10.

[19] Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 3.

[20] Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 43.

[21] Tracy Strong, *The Idea of Political Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1990), 119-120.

[22] Although the relation between narration and theory has become quite popular in several disciplines, Hayden White's *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1987) and Edward Said's *Orientalism* (London: Routledge, 1978) are considered early exemplars of the field.

[23] Disch, *Hannah Arendt*, 8.

[24] Pinault also suggests that the tale of the enchanted prince which is a story of marital violence and graphic violence moved the King with anguish for the protagonist. Also, the figure Härün al Rashïd can also be constructed as a commentary on King Shahrayar with his restless desire for entertainment and his repeated threats of violence. For analysis of specific tales see David Pinault's *Story-telling Techniques in Arabian Nights* (Leiden: E. J. Brill, 1992).

the contributions they are now able to make. Indeed, it may also be one of the reasons why they have been so readily appropriated by Western audiences as representative of "Middle Eastern women." Nonetheless, each of these women seems to be attentive to this privilege and seeks to dispel any conception of herself which would allow her to traffic as the "paradigmatic" Middle Eastern woman. Indeed, part of their storytelling technique seems designed to thwart this formulation. While those who are sympathetic to Mernissi, Ashrawi, and El Saadawi's work (such as myself) may lament the rejection of their work by those who perceive them as "Western identified," I do not want to discount the enormous power and privilege which has also been accorded them because of their visibility in, and to, Western audiences. My argument is simply that Mernissi, Ashrawi and El Saadawi are attentive to this privilege and seem rarely to exploit it.

16 It is interesting to note that there is still a rather lively debate regarding how to interpret Shahrazad's final act of marrying King Shahrayar. Some argue that her marriage indicated that she has been appropriated by patriarchy into the traditional roles of mother and wife. See, for example, Ethel Johnson Phelps, *The Maid of the North: Feminist Folktales*, 167-173. Others have also noted that Shahrazad's narrative power is only transitory. Because it is a King who has her stories written down and preserved, only he is acknowledged to possess the authority and permanence of written literature. See, for example, Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's World*, 28. Nonetheless, from the perspective of the memoirist with which this essay is concerned, Shahrazad's marriage does not diminish her significance as a potent political actor. That Shahrazad is given the traditional "happy ending," for example, can be read as a fortuitous counter to the finales suffered by other legendary political women (i.e. Livy's Lucretia who commits suicide after speaking the truth about her rape or Sophocles' Antigone who is buried alive after her political protest). Further, Shahrazad's marriage can also be interpreted as testimony that there is a place, indeed a socially recognized and respected place, for women who challenge the political status quo. Perhaps, Shahrazad's marriage should be understood as an acknowledgment that not only have her tales helped to restore the political order but they have also helped to make safe the place where most women suffer their subordination—the domestic sphere.

study in the faculty of medicine at the University of Cairo where she studied thoracic medicine and psychiatry. In 1958 she was appointed director general of health education in the Ministry of Health in Cairo until she was dismissed from the post in 1972 because of her frank writings on sexuality, specifically in *Women and Sex.* Although she has lived in Egypt for many years, El Saadawi has frequently sought refuge from what she calls the "grey list" by working as a visiting professor at various North American universities.

Describing her childhood as "protected by privilege and a loving family," Hanan Ashrawi was raised Christian and educated at a Quaker Friends School in Ramallah and at the American University of Beirut. Her father, a doctor, was quite active politically and is considered by some to have been one of the founding architects of the PLO. Although, like El Saadawi, she initially studied medicine, she eventually gave it up and pursued a degree in English. When she graduated she was given a scholarship to pursue a Ph.D. in the United States at the University of Virginia at Charlottesville. After earning her degree in textual criticism, she returned as a faculty member and head of the English Department at Birzeit University. Perhaps, because of her Western education and Christianity, Ashrawi has been frequently criticized and dismissed for her "indebtedness to the West." See, Barbara Victor's *A Voice of Reason: Hanan Ashrawi and the Peace in the Middle East,* "Chapter Seven: The Rumor Mill" (New York: Harcort Brace and Co., 1994).

Fatima Mernissi grew up in a harem family in Fez, a Moroccan city. Although her family lived in the city, her family belonged to the class she describes as "rich land owners and sophisticated agricultural developers." She was sent to Koranic school from age three but was encouraged by the women in her family to be both modern and Western. Thus, she grew up primarily wearing Western clothes because her mother insisted: "Caftan may be of unparalleled beauty, but Western dress is about salaried work." Mernissi is currently a sociologist at IURS (Institut Universitaire de la Recherche Scientifique) in Rabat, Morocco, after having been for many years a professor at the University of Mohammed V (Rabat).

Clearly, each of these women has enjoyed class privilege. And no doubt this is a privilege which has helped to make possible

1001 Nights: Critical Essays and Annotated Bibliography. Special edition of *Mundus Arabicus*, Volume III (1983).

12 It is interesting to consider the different ways that each memoirist constructs both "her people" and "the West." For example, Hanan Ashrawi is the most "nationalist" in her formulation of her people. Quite simply, "her people" are the Palestinians. And "the West" remains essentially the United States, perhaps, because her diplomatic work has been so directed toward (and sometimes by) the perspective of America, particularly American Presidents. Nawal El Saadawi, on the other hand, alternately conceives of "her people" as either her fellow Egyptians (particularly in her assessment of Sadat and the history of censorship under which her written work has suffered), or as Arabs more generally. Interestingly, although El Saadawi delineated the West as basically first world countries, she is reluctant, she asserts, to maintain divisions between "eastern" and "western" feminists. See "Nawal El Saadawi," *Critical Fictions: The Politics of Imaginative Writing*, ed. Philomena Mariani, (Seattle: Bay Press, 1991). Finally, Fatima Mernissi is the least "nationalist" of the three. Conceiving of "her people" as fundamentally Islamic women, Mernissi throughout her work seems to imagine "the West" as any group of hegemonic elite. Thus, Islamic scholars are just as likely to be perceived as "the West" from Mernissi's perspective as American government officials. For Mernissi, "her people" (or, perhaps, more aptly, "her Islam") refers to the canon of Islam as lived and practiced during the Prophet's time in the matrilineal city of Medina. See, for example, Mernissi's *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991).

13 Fedwa Malti-Douglas, "Introduction," *Men, Women and God (s): Nawal El Saadawi and Arab Feminist Poetics* (Berkeley: University of California Press, 1995), 13.

14 Mernissi, "Preface," *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.* Emphasis added.

15 Although their family and national backgrounds are different, each of these three women, like Shahrazad, is well educated. Nawal El Saadawi whose father was a high ranking official in the Egyptian Ministry of Education received her primary education in native Egyptian Arabic language schools. Eventually, she went on to

transform mistaken opinions and to provide a kind of civic education. Ashrawi is a student of storytelling (literally one with a Ph.D. in literature) who imagines herself recounting "ancient narrative" but with a new beginning. Ashrawi also notes that while her own understanding of narrative depends heavily on the scholarship of Edward Said, it is in the stories of her own childhood and children that she finds the richest resources for her politics. Clearly, suggestions for this lineage to Shahrazad are prefigured in each of the memoirists' own work.

[3] Edward William Lane makes a similar point in reference to Shahrazad's assertion: "Either I shall live, or I shall be a ransom for the daughters of the Muslims, and the cause of their deliverance from him." As Lane points out in the footnote "it would seem that she had contrived some stratagem to prevent his [the king's] marrying again if he determined to kill her: otherwise, the mere killing of her would be a means of rescuing the other maidens." Note 29, p. 983. *The Arabian Nights' Entertainments — or the Thousand and One Nights* (New York: Tudor Publishing, 1927).

[4] Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood* (New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1994), 15.

[5] Mernissi, *Dreams*, 16.

[6] Mernissi, *Dreams*, 114.

[7] See Chapter Two, "A Book Without an Author," *The Art of Storytelling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Mia I. Gerhardt (Leiden: Brill, 1963) and Chapter Two, "The Book without Authors," *The Arabian Nights: A Companion* by Robert Irwin (New York: Penguin Press, 1994).

[8] The words *narrative*, *narrating*, *to narrate*, etc. derive from the Latin gnarus ("knowing," "acquainted with," "expert," "skillful,") from *The Oxford English Dictionary*.

[9] *The Arabian Nights*, translated by Husain Haddawy (New York: Norton and Co., 1990), 62.

[10] Powys Mathers, *The Book of the Thousand and One Nights* vol. IV (London: Routledge, 1964 [second edition]), 531. (N.B. I have consulted this additional translation, based on the second Calcutta edition, because although Haddawy considers many of the additions and corrections made to this edition "spurious", he nonetheless, acknowledges as accepted tradition the marriage of Shahrazad and King Shahrayar, 428.)

[11] See "Exemplary Tales in the *1001 Nights*" by Muhsin Mahdi in *The*

readers might make with their own.[66]

Finally, in each memoir storytelling is acknowledged as fundamental to the crafting of collective living memory: "the continuing retelling of the past, its continued integration into the story of the present, its reevaluation, reassessment, and reconfiguration are ontological conditions of the kind of beings we are."[67] Thus, each memoirist declares that she is involved in a project of the present, not merely a rehearsal of the past. Each is simultaneously recalling and constituting the complex identities of Middle Eastern women: women who like Shahrazad defy the Western conception of the belly-dancing exotic and instead register themselves as democratic political actors collectively narrating their way to political transformation.

Notes

[1] George Egerton, "The Anatomy of Political Memoir: Findings and conclusions," *Political Memoir: Essays on the Politics of Memory* (Portland: Frank Cass, 1994), 344.

[2] As detailed in the essay, Fatima Mernissi explicitly names Shahrazad as an inspiration for her memoirs. While neither Nawal El Saadawi nor Hanan Ashrawi explicitly name Shahrazad, each does explicitly name the value of storytelling for her politics. It is interesting to note, for example, that after finishing her memoirs, Nawal El Saadawi wrote a novel, *The Fall of the Imam* which rewrites and retells, in part, the troubled relationship between Shahrazad and Shahrayar. Fedwa Malti-Douglas also asserts that there is an implicit parallel between El Saadawi's *Prison Memoirs* and Shahrazad's frame story because both texts are instigated by a violation; both have female heroes at the mercy of a male ruler; both figures escape death at the end of the narrative; and both tell stories of the interrelation among sexuality, politics and the body. See Malti-Douglas, *Men, Women and God (s): Nawal El Saadawi and Arab Feminist Poetics* (Berkeley: University of California Press, 1995), 159.

Hanan Ashrawi, too, traces her lineage to Shahrazad with an assertion in her preface that "a complication of individual tales could be the only way to convey the full truth of the narrative in its entirety." Indeed, before the signing of the peace accord between Israel and the PLO, Ashrawi asserted: "People think in images." Like Shahrazad, she seeks through visual dramatization to

Acknowledging that a compilation of individual tales, perhaps like those from a thousand and one nights, would be the "only way to convey the full truth of the narrative in its entirety,"[62] Ashrawi, like Shahrazad, uses her own story, her memoirs, as a vehicle to convey a reality, indeed a political world, much larger than herself.

Finally, although Ashrawi's memoirs offer a memory for the future, like Shahrazad she is more interested in how her narrative will reshape the present. Recall that it is King Shahrayar who demands that Shahrazad's tales be written down.[63] Shahrazad, on the other hand, is content with the changes her tales have wrought in the present. Similarly, Ashrawi wants to shape the living memory of the people of her own time. Her memoir, like Mernissi's and El Saadawi's is a political act for today, an appeal to and articulation of power for women in the contemporary Middle East.

*

By claiming *Arabian Nights* as Shahrazad's political memoir, each of these contemporary memoirists reshapes not only the "messy genre" of political memoir, but of political action itself. That is, each insists that her memoir be understood as a form of political action by arguing that action is always more than deeds; indeed, that action is only powerful and democratic when it is shared through the narratives which relate and interpret the deed.

Further, by bringing narrative to the center of their conception of politics, each of these memoirs challenges the "science of politics." That is, each is arguing against a formulation of politics governed by a methodology of laws and strict generalizations. Indeed, each associates the science of politics with domination and authoritarianism.[64] Instead, each memoirist is arguing for the necessity of political thinking, of judgment and critique. Nonetheless, as this essay has argued, these memoirs are not confined to their specific culture and time. Rather, because of their reliance on narrative, they remain "translatable without fundamental damage . . . narrative is simply there like life itself . . . international, transhistorical, transcultural."[65] Of course, this is not to deny either the important differences among the cultural and political environments from which these stories arise nor to suggest that interpretation of these stories will be the same from culture to culture, but rather that by choosing narrative as a vehicle for their political ideas, these women offer a relatively less difficult way to understand another culture and thus invite the comparisons and reflections the

> To place the Palestinian experience and reality within that verbal domain as a manifestation of both humanity and truth.[57]

By speaking in her people's voice, Ashrawi hopes to make them visible, "to put on the mantle of their visibility . . . I would be the speech bearer of our human reality, to unlock the chest of our silent words and with them unlock the hearts and minds of men and women."[58] Nonetheless, she worries that this "mantle of visibility" has become imperceptible, that the peace process itself has diminished Palestinian heritage by trying to "pass through the eye of the needle of contemporary necessity and survival—the prison of pragmatism."[59] Ashrawi is plagued by a fear that in his haste to prove that "we are the future," Arafat has "abandoned our priceless heirlooms including the keys to the kingdom."[60] That is, Ashrawi is both suspicious of and angered by the "secret peace" negotiated in Oslo away from the public eye and without the knowledge of the Palestinian delegation which had been negotiating in good faith with the Israelis. The secret peace seems to have forfeited the Palestinian narrative as well as the Palestinian audience. With the secret peace, the people are given resolutions without having themselves been identified and transformed through the narrative process.

In contrast, Ashrawi longs for a peace that develops from and through the continuum of the Palestinian narrative, not a peace of the present which seems severed from the fabric of the Palestinian past. Like Shahrazad, she longs to tell her people's narrative in a way which reflects the interweaving of each life with others, of the interrelation between the past and the present, as well as the future.

Again, like Shahrazad, Hanan Ashrawi does not claim that she is herself reciting the master narrative. Rather as her title, *This Side of Truth* suggests, she acknowledges that she is rendering only a particular perspective, one side. A side she distinguishes from the Israeli as well as the Western side; a side that she also differentiates, in part, from that of Arafat's and the authoritarian politics which threaten his leadership. She is narrating instead a version of the story of the Palestinian delegation:

> They urged me to preserve our little known chapter in the larger history; in the collective memory of a nation, nothing is lost.[61]

regarding what Ashrawi calls the Palestinian proclivity for tragedy and "dark nights of the soul."[54] Fearing the impossibility of their freedom, Palestinians refuse to make choices which might actually render them free; they turn off the television of possibility in dread that the screen will display their nightmare rather than their hopes, in fear that the moment when the picture tube begins to glow with light the scene of their destruction is forthcoming. The experience of repeatedly dashed hopes has rendered them quiescent.

Just as Shahrazad used the engagement of her tales to create a forum for civic education, so Ashrawi, too, focuses on the question of how to generate Palestinian collective identity and memory. For years she urged Palestinian spokespeople never to use the first person singular pronoun in political discourse, instead insisting they use "we" as a way of recognizing peace as a collective project:

> For years, I had tried to transform our reality from an adjective to a noun, from Palestinian to Palestine and to introduce into global discourse the use of the term "people" as a recognition of our humanity in conjunction with our land of Palestine as a contemporary reality instead of a geographical abstraction.[55]

This is not simply the rhetorical strategy of a crafty politician; Ashrawi is not being media savvy or suggesting a kind of political etiquette. Rather, she is asserting that how we name ourselves informs how we think of ourselves and thus helps to constitute who we become in and to the world. Early in her memoirs she notes the importance and power of naming in the Semitic tradition. She details the significance attached to names—"their meaning and music, historical allusion and authenticity, identification and identity."[56]

This semantic dimension, as she calls it, was also an essential component and expression of the Palestinian-Israeli conflict. Each side verbally negated the existence of the other by refusing to give them their chosen name. Thus, Israel was referred to by Palestinians as the "Zionist entity" while Israelis referred to Palestinians as "inhabitants of the territories."

Recalling the biblical Adam's naming of the animals, Ashrawi argues that her fascination with language grows, in part, out of a desire:

that maintain balance, as well as teach men the importance of women in the political order. For example, Ashrawi notes that women, more than men, embraced the intifada:

> We adopted every prisoner and detainee, claimed as our child whoever was being beaten, arrested or harassed . . . With the intifada, Palestinian women had come into their own. In every confrontation, committee, project or enterprise, women took the initiative, stood up and stood out. Neither kitchen nor prison could contain or intimidate them. The first person pronoun was no longer the sole domain of the masculine.[50]

Through the intifada, Palestinian women found their own voice. Yet, despite their investment in the intifada, Ashrawi is quick to note that it was Palestinian women who were able to form bonds with Israeli women. She speaks eloquently, if rather vaguely, of a "special understanding" and of an "invisible thread of communication and shared perceptions"[51] between them. Further, it is her own visibility in the political process which challenges deep seated convictions that politics must remain only the province of men. For example, on one occasion, her opponents protested to Arafat about her work and, more urgently that she smoked, wore pants and crossed her legs at official meetings. "Our women should be more demure and unobtrusive," they insisted. Arafat's response was simply, "We need more women like her, with her confidence and brains . . . whether they like it or not."[52]

Like Shahrazad, Hanan Ashrawi takes political lessons from ordinary life in order, partially, to heal a false split between political and private life. Thus, often in her memoirs, Ashrawi recounts stories of her own children or of her own childhood which she recognizes as analogous to political life. For example, she retells the story of her daughter, Amal, who loved a children's television program, Zeina the Bee; however, gradually Ashrawi and her husband noticed that Amal was turning off the television the moment before Zeina the Bee came on. When they asked why she did this, she responded that she loved the program so much that she could not bear the sadness she felt every time it ended. Ashrawi then compares her daughter's response to that of the Palestinians whose sorrow over the loss of Palestine has deprived them of the joy of its existence.[53] It is a provocative insight

> The chairman's speech . . . sent a sad signal to Palestinians all over the world. Rather than touching our hearts and minds as an act of grace and healing, it rebounded like impersonal sound waves etching a vague image of an unidentifiable object. We could not recognize ourselves in it. The world would not know us through it.[46]

Although Ashrawi tries to justify and explain the speech to disappointed Palestinians, the speech marks her final recognition that she and Arafat have different views not only of the peace process but of Palestinian identity. She interprets Arafat's speech as signalling the end of the era of "poets and visionaries" and its replacement with the weapons of slogans and hard core politicians. These reasons for her split with Arafat highlight how integral narrative is to Ashrawi's conception of Palestinian identity as well as to her understanding of politics itself: "the human dimension must be the vehicle for transmitting political realities."[47]

It is not surprising, then, that after the signing, Ashrawi refuses a position in the Palestinian National Authority and chooses instead to found the Palestinian Independent Commission for Citizens' Rights. The commission enjoys both independence from and access to the offices of the PLO and is designed as a safeguard against human rights abuses, "a guarantee that the executive branch of the coming political system would respect such rights and freedoms within a democratic system."[48] As the first legally constituted watchdog authority in the Arab world, its mission is to ensure that Palestinians are granted permission to narrate, to tell their stories in their own voice and in their own way without government censure.[49]

Like Shahrazad, Ashrawi illuminates that the world of politics is a world of women; indeed, that it is a world that requires women. After their betrayals by their wives, King Shahrayar and his brother try to gain independence from women in their lives. What results is a world completely out of balance—the rich are afraid of the poor, masters are afraid of slaves and men are afraid of women. What Shahrazad's tales reveal is that women are required for a just political and social order. And what seems to be their most important role in this restored order is as teachers of men. Shahrazad teaches King Shahrayar what it means to be a good king and a just leader.

Similarly, the women of Ashrawi's memoirs create the bonds

A Personal Account. While serving as official spokesperson for the Palestinians in the Occupied Territories, Ashrawi shared much with Shahrazad as well as with both Mernissi and El Saadawi. Ashrawi speaks of her political approach:

> . . . to neutralize the Israeli military machine by confronting it with a human spirit that rejects intimidation and defeat. We faced the monster and forced it to face itself . . . it was only when we refused dehumanization that we placed the occupiers on a course of recognition.[43]

Just as Shahrazad forced King Shahyrar to examine his assumptions about women, so Ashrawi wants the Israelis to confront their buried assumptions regarding the Palestinians. In her political speeches and in her memoirs she recounts stories of individual Palestinians as well as stories of "the Palestinian people" in order to prevent the easy misconceptions which, from her perspective, have paralyzed the peace process. Consistently, she speaks of making herself and the Palestinians "human" in the eyes of others. Indeed when she details the categories of her own identity, she asserts:

> My life has been taking shape as a Palestinian, as a woman—as mother, daughter, wife—as a Christian and a humanist, as a radical and a peace activist, as an academic and a political being. And as a composite of all these constituents, I am hopeful that one day I shall attain the only identity and name worth seeking—that of human being.[44]

Indebted to the work and friendship of Edward Said, Ashrawi notes that it was Said who impressed upon her the need to narrate, to make known the Palestinian narrative from within and to gain for it the legitimacy of human identification and recognition.[45] Like Shahrazad who sought to enable the king to differentiate among women, so Ashrawi wants to make the Palestinians differentiated individuals—not a mistakenly perceived mass of "Arab terrorists."

As a result, one of her decisive disillusionments with Arafat results from his speech at the signing on the White House lawn in September 1993:

another way of understanding the world.[40] Shahrazad is seeking to dislodge the authority and privilege of the master narrative of sight and to replace it with politically more astute narratives detailing particularities, contexts, and interrelationships. Her multiple narratives cannot be reduced to a singular maxim; their very multiplicity disrupts the king's proclivity for imposing his single, despotic view on his people. Further, unlike sight, a passive form of reception, the narratives engage and invite his participation and interpretation. Shahrazad's narrative is a democratic form.[41]

What constitutes "true democracy" for El Saadawi is the creation of equivalence between word and deed. That is, democracy exists when there is no more lying *and* when words translate directly into actions. For El Saadawi, this transparency between word and deed creates equivalence among citizens, a utopic place where no one wields the power of dissimulation or manipulation. Truth-telling, as a pivotal democratic practice, renders both speaker and listener as equals. Thus, as a narrator of women's lives, El Saadawi is confident that her role as author is vital to making that translation a reality; her text is itself a political act—the embodiment of the process of movement from words to action. Serving as more than simply witness to her time in prison, her memoir enacts her argument that words are a powerful political force. Like Shahrazad, El Saadawi wants her words to transform the political order.

For El Saadawi, readers are not only her hope for the future but her fellow citizens:

> Since childhood a dream has inhabited my imagination: I write my words and people read them—today, tomorrow, the day after. When does not matter, for people will read them. Those are the people who make a homeland, and my homeland has become those people.[42]

Like Shahrazad, El Saadawi argues that her words are a more powerful constitutive force than either the physical power of imprisonment or the theoretical formations of nationalism. For Nawal El Saadawi, narrative not only defines, but actually generates, who constitutes her people, her fellow citizens.

*

This question of constituting and recognizing one's people is also a central focus of Hanan Ashrawi's memoirs, *This Side of Peace:*

In comparison, El Saadawi's memoirs are exempt from a party "line" or even from detailed arguments against Sadat's policies; in fact, analysis of his regime is largely ignored in her memoirs. Like Shahrazad, she does not try to argue logically with the dominant ideology. Instead, her focus is on revealing an alternate political world—in El Saadawi's case, the world of the women's prison. Through carefully detailed and powerful stories, El Saadawi relates how fourteen women of varying political and religious beliefs are enabled to live together in one small cell.

Oddly, it is not until she is imprisoned that El Saadawi understands what democracy should be. In prison, "masks drop and slogans fall," creating the space for genuine community. In the Afterword, which she added to the 1996 American edition, she asserts:

> Now that I have travelled to most of the countries of the globe, I have discovered that this thing called "democracy" is nothing but a veil . . . used to conceal the vilest sorts of force, murder, oppression, and exploitation.[37]

She argues that the veil "which is forcibly placed over minds is more dangerous than the veil fashioned from a length of fabric that women in some countries use to cover their hair or their faces."[38] So embedded and unexamined are the primary assumptions of our existence that we are as though veiled. In El Saadawi's terms, it is King Shahrayar who suffers the handicap of the veil, not Shahrazad. He has only one way to understand his world—his vision is limited by the gauze of his assumptions and ignorance. Shahrazad unveils the king by giving him a wider range of ways for understanding the world.

Before Shahrazad begins her thousand and one nights of narration, the frame story reveals that King Shahrayar believed that what can be seen with the eyes is proof of what is true. For example, when his brother Shahzaman tells him that he has seen King Shahrayar's wife copulating with a slave, the King is not satisfied unless he sees the act himself: "Brother, I cannot believe what you say unless I see it with my own eyes."[39] In contrast, Shahrazad makes truth visible to the king through his imagination. These dramatic visualizations will enable the king to develop another epistemology,

life: "If my fingers had not come to know the pen, perhaps they would have known the hoe . . . My words on paper are more valuable to me than my life itself. More valuable than my children, more than my husband, more than my freedom."[33] Thus, El Saadawi, like Shahrazad, is not a reluctant narrator. She recognizes the obstacles and chooses to try to overcome them. Just as Shahrazad does not unwittingly become the unlucky wife of King Shahrayar, neither is El Saadawi Sadat's trembling victim. Rather, even as Shahrazad demanded that her father arrange her betrothal to the king despite the fact that it had become King Shahrayar's custom to kill each wife after one night, so El Saadawi demands the right to do and to tell her life's work in the face of arrest and imprisonment.

Why is Shahrazad so unafraid, convinced that the king will not kill her, as he has all her predecessors, at daybreak? What she recognizes, what gives both Shahrazad and El Saadawi courage, is their understanding of the pivotal interrelation between storytelling and politics, of the connection between narration and power. Theirs is an understanding of how a well crafted story has the ability to bring to light a version of the world that transforms the way people see.[34] Theirs is also an acknowledgment that a story can be a more powerful critical force than either physical power or theoretical analysis. A skillful narrative invites the listener into its world, forming a bond of engagement between the two. A story can also bring forward the assumptions buried in apparently neutral arguments and challenge them. Most tellingly, Shahrazad disputes the king's assumption that all women are by nature treacherous and cannot be trusted.[35] Similarly, El Saadawi's memoir disputes the assumption behind her incarceration, namely that her imprisonment would forestall her political activity.

While in prison El Saadawi continues to disrupt the political clichés and slogans which are the product of what she names, "a technology of false consciousness." She contrasts her narratives with those of Sadat:

> . . . like Hitler, Sadat brandished slogans of democracy, freedom, justice, prosperity, peace and love; he called himself "the Believer President." It was inconceivable for Sadat to begin or end a speech in any way but with the recitation of verses from the Qur'an.[36]

> and paper could be more dangerous than pistols in the world of reality and fact.[29]

And so, during the first days of imprisonment, El Saadawi writes in her imagination, "virtually able to see the words before me,"[30] until a prostitute incarcerated in a nearby cell is able to smuggle in a black eyebrow pencil and a small roll of tattered toilet paper. Having found a way to continue to do in prison the very thing for which she is being confined, Nawal El Saadawi understands first-hand the interrelation among politics, power and narration.

In prison El Saadawi discovers that the confines of prison invite and inspire her rebelliousness. While others are overcome with despair, she generates within herself an illogical optimism: "In prison, I relived my entire childhood."[31] Thus, her memoirs are full of stories of her own childhood and reflections on the stories told to her by her mother and her aunts. The plaintive weeping of a beggar woman imprisoned in a nearby cell recalls her Aunt Zaynab's voice, while the laughter of Fathiyya, a murderess, seems to resemble that of her peasant grandmother. Through this reliving and retelling of her childhood, El Saadawi embraces the other women imprisoned with her. Like Shahrazad's tales, each woman's narrative is potently and inextricably linked with another's. This is not to say that El Saadawi appropriates the singularity of each woman's life story, but rather that she hears the way each story resonates with what she has already experienced and understood. Indeed, she can even draw parallels between her own life and that of Fathiyya's.

Fathiyya murdered her husband when she returned from working in the field one day and found him molesting their nine year old daughter. Fathiyya struck him on the head with her hoe and was sentenced to life imprisonment. When El Saadawi looks at Fathiyya in prison she notes a resemblance:

> My hand, as it grips the pen, is like her hand when she took hold of the hoe and struck the blow. It is just as if I were striking blows with the pen at a corrupt, black head which wanted to abduct my freedom and life, to deform my true self, and to force me to sell my mind and to say yes when I want to say no.[32]

El Saadawi asserts that her writing is the most valuable thing in her

> if Arab women started imitating European ones by dressing provocatively, smoking cigarettes, and running around with their hair uncovered, there would be only one culture left. Ours would be dead.[26]

When asked why he is not as concerned with his sons imitating European ways, her father remains silent.

It is an irony to which Mernissi is particularly sensitive: the expectation that women remain carriers of culture but not narrators of it. The ambition of her own work is to give women, in Edward Said's terms (borrowed it would seem from Shahrazad), "permission to narrate."[27] Thus, Mernissi's memoirs are a compilation of the tales told to her by the women with whom she grew up in the harem, rather than the narrative of her own singular childhood. Like Shahrazad when confronted with how best to represent and apprehend the world of gender inequality, Mernissi responds by offering the knowledge acquired from the words of women's multiple and collective imagination.

*

The permission to narrate is also the primary preoccupation of Egyptian doctor Nawal El Saadawi's *Memoirs from the Women's Prison*. Incarcerated in September 1981 for her books and her views, "on women, society, medicine, literature and politics," El Saadawi's memoirs chronicle the nearly three months she spent in the Women's Prison at the Barrages just north of Cairo. Although not officially charged with a specific crime, she was not released until Mubarak came to power following Sadat's assassination.

Once in prison, El Saadawi quickly realizes that she is perceived as a dangerous political threat simply because of her ability to narrate: "I was imprisoned because I am a writer, not because I am a member of any particular political party or group, but simply because I expressed myself in written form on a variety of subjects having to do with Arab women."[28] When a fellow inmate asks the guard for paper and pen in order to write to her mother, the guard's response is "Absolutely not!", adding that it would be easier for her to give an inmate a pistol than pen and paper:

> The comparison between a pistol and a pen and paper rang in my ears oddly, like a line from a farce. I thought I must be sitting in a theatre. I had not imagined that pen

requires interpretation and judgment. There are few transparent stories with clear didactic lessons. Rather what continues to fascinate readers and listeners of *Arabian Nights* is the way the stories seem to speak anew to each generation. And this, in part, is what is demanded of King Shahrayar: the patience and perception to make judgments, to conceive distinctions, just as in the tale of the husband and his parrot. The mark of a just king in the moral universe that Shahrazad weaves is thoughtfulness, not impulse; the ability to mark differentiations and evaluate them properly.

Similarly, Mernissi contests the authority of the master narrative which excludes the powerless or positions them at the margins. As Mernissi's maternal grandmother Yasmina argues, the powerless must recognize that words are like onions:

> The more skins you peel off, the more meanings you encounter. And when you start discovering multiplicities of meanings, then right and wrong becomes irrelevant. All these questions about harems that you and Samir have been asking are all fine and good, but there will always be more to be discovered . . . I am going to peel one more skin for you now. But remember, it is only one among others.[25]

This is not an argument for relativism but rather an argument both for the permission of the subordinate to narrate their own experience and for the necessity of judgment in interpreting those narratives. Arguing for the "multiplicities of meanings" does not mean that all meanings are equal and that therefore there is no truth. Rather, in this instance it is a call for judgment. Because Shahrazad tells a "thousand and one tales" does not mean that there is no way to understand what relations are between men and women, or what constitutes a good ruler, or even what justice is; rather, the multiplicity of meanings attributed to her tales invites judgment. Attention to particularities, to context, and to the narrative structure itself is how truth is derived.

One of the paradoxes of Mernissi's narrative is her realization as a young girl that despite women's confinement inside harems, they are expected to be the carriers of culture, the maintainers of cultural traditions. She learns this when her father demands that the women in his family maintain the sacred boundary, the frontier that protects cultural identity. Mernissi's father worries that:

ways that suggest the equality rather than the subordination of women. Mernissi's storytelling makes visible the fact that an experience never just is, but is always narrated, thereby directing attention to the discourses by which experience is produced, and to the processes of transcription by which it is constituted as evidence. That is, Mernissi's storytelling "discloses the arbitrariness of the appearance of consistency, opens reality to rival orderings and invites contrary interpretations."[19] Again, storytelling is not a vehicle of the "authentic" voice of the oppressed, but rather as Hannah Arendt notes, an opportunity to train "the imagination to go visiting."[20] Although it is a method the social science demand for fact might condemn, it is an approach with its own claim to truthfulness. In an analysis of political theory, Tracy Strong noted that the validity of an argument often turns on "truthfulness" defined as the capacity to strike humans at all points, rather than on bare fact.[21] This is the kind of truthfulness at which Mernissi aims.

Consequently, Mernissi's is not a simple-minded argument about the need for better stories about women. Rather it is one more in keeping with the theses of Hayden White and Edward Said—that narratives shape our identities, configure our world, and are an important medium through which we understand that world.[22] Thus, narratives not only reflect the world but actually help to constitute it. In other words, Shahrazad goes to the king not to present him with a counter argument, couched in his terms, that is, with reasons and rationale for why he should spare her the next morning. Nor does she simply entertain him to extend her life another day. Rather, she is narrating, and thus bringing into being, a new idea of rulership and power. She is bringing to light insidious power relations; rather than simply "telling how it is" she is charting the repression that undergirds any claim to "tell how it is" whether advanced from the center or the margin.[23] Shahrazad is transforming what counts as knowledge and implicitly exposing the fallacy of the assumptions currently guiding the king's leadership. For example, consider the story of the husband and the parrot in the Fisherman Cycle. Here the husband gives way to an impulse to kill a loyal pet and experiences regret afterward.[24]

This is not to say, however, that Shahrazad's tales simplistically depict wise and virtuous women. Rather, her new vision is a complex moral universe. The women portrayed in *Arabian Nights* are both good and evil, trustworthy and deceitful, loyal and whimsical, both virtuous mothers and passionate lovers. Understanding the stories

The Byzantines won the initial round and so became the first sultans. Centuries later the Arabs captured more women and they then became the sultans of the world. But, while the Arabs were busy continuing to lock women behind doors, the Romans and the other Christians got together and decided to change the rules of the power game in the Mediterranean. Collecting women, they declared, was no longer relevant. From now on, the one with authority would be the one who could build the most powerful weapons and machines. The Romans and Christians did not tell the Arabs about the change however, so that the Arabs went to sleep, mistakenly believing they knew the rules of the power game.[17]

Through this clever tale, then, Mernissi details her early understanding of both gender hierarchy and imperialism. Chama's story addresses the harem community, explaining how women are often the unlucky victims of men's relations with other men and it addresses the West, demonstrating how the Arabs have been duped and exploited by the practices of imperial nations.

Although Mernissi's memoirs are compelling on their own, they are also particularly illuminating as a way of understanding Mernissi's methodology in her academic work. For example, in *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Mernissi seeks to retell the story of the life of the Prophet, arguing that religious scholars have manipulated the stories compiled in the Hadith in order to preserve a male elite, and thus to insure women's subordination.

In the introduction to *The Veil and the Male Elite* she asserts:

> this book is not a work of history. History is always the group's language, the official narrative that is pressed between covers of gold and trotted out for ritual ceremonies of self congratulation. This book is intended to be a narrative of recollection, gliding toward the areas where memory breaks down, dates get mixed up, and events softly blur together, as in the dreams from which we draw our strength.[18]

This is a project she shares with Shahrazad. Recognizing that the master narrative does not include the stories which will liberate women, Mernissi, like Shahrazad, chooses an alternative form of political analysis. She will retell the stories of the Prophet's life in

her feminism is not a tool of Western imperialism but rather indigenous to her own culture. Indeed, Fatima Mernissi asserts:

> Any man who believes that a Muslim woman who fights for her dignity and right to citizenship excludes herself necessarily from the *umma* and is a *brainwashed victim of Western propaganda is a man who misunderstands his own religious heritage, his own cultural identity.*[14]

Each of these memoirists, like Shahrazad, finds the source of civic education in her own culture. None looks outside her own people to narrate to them how they should/could be.[15] As with Shahrazad, it is as if each memoirists seeks in some way to recall the people to themselves. Perhaps, these three memoirists take their inspiration from Shahrazad because she, like themselves, is a woman who although indigenous to the Middle East has as result of her travels through time and history become an amalgamation of multiple influences and misunderstandings.[16]

*

Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood is Fatima Mernissi's account of her early girlhood in a Moroccan harem in the city of Fez. Currently a sociologist at IURS (Institut Universitaire de la Recherche Scientifique) in Rabat, Morocco, Mernissi recounts life in her childhood harem from her earliest recollections until she is declared by an older cousin to be "officially mature" when she is approximately eleven years old.

Like Shahrazad's tales, Fatima Mernissi's memoirs are interlinking narratives. She is not simply telling one story, that of her own childhood; instead, she is recounting the stories of the many women who peopled her youth and developed her sense of herself and her place in the world. She relates, in great detail, for example, her older cousin Chama's story of the origin of harems. According to Chama, a long time ago, when men were constantly fighting each other, they tired of the needless bloodshed, and decided to appoint one man to be the authority, or sultan, over all of them. In order to determine who would be the sultan they organized a race to catch women, with the man who caught the most women declared the winner. In order to secure the women each man caught, the men built houses with locks and gates into which they put the women; these, then, became the first harems.

each in some of the stories. Rather, Shahrazad is engaged in a project of civic education, attentive to the needs and values of her audience. As the opening of the frame story demonstrates, mere storytelling is not sufficient. Recall that Shahrazad's father, the vizier, tells her two stories in order to try to dissuade her from her decision to offer herself in marriage to the king. Both stories are ineffectual, in part, because the narrator, her father, has failed to appreciate the qualities of his audience and has chosen tales incompatible with her character.[11] In contrast, Shahrazad relates stories which are appropriate to her audience, her sister and the king, and are compatible with each's disposition. She is a woman with considerable learning and knowledge not only of numerous stories, but of their many types and impact.

Thus, these contemporary memoirists, too, take on Shahrazad's crucial task of addressing a dual audience. Shahrazad told her stories to a sympathetic but powerless sister and a hostile, all powerful monarch; these memoirists likewise address their "own people" (however constituted)[12] and "the West" (also however constituted). Within their communities, these women are using the power of narrative to move from being carriers of culture to being shapers of that culture. For the alien audience, these narratives are designed to dispel the fallacies of Western misconceptions, whether such misconceptions take the form of depicting Shahrazad as an exotic belly dancer or of reducing women's oppression to the presence of a piece of cloth across their faces. Thus, each woman's memoir is not simply a mirror which inadequately reflects or explains reality, but rather a prism through which reality is transformed. These political memoirs are dramas attempting to mold the living memory of our time.

Nonetheless, this desire to transform reality and to speak to dual audiences is not without its difficulties. Because these memoirists seek an audience in the West and indeed, are often lionized by the West as representatives of Middle Eastern women, they are often viewed with suspicion. As Fedwa Malti-Douglas notes, regarding Nawal El Saadawi, (although it has been said in various ways of each of these women), "she has been dismissed as at best an opportunist and at worst a whore . . ."[13] That these women are so widely read and popularized in the West has made them seem "less authentic." Yet, each insists that her work begins with her own people and that her voice in the West is part of that project. Each contends, further, that

himself:

> By God, I shall postpone her execution for tonight and many more nights, even for two months, until I hear the rest of the story and find out what happened to the enchanted young man. Then I shall have her put to death, as I did the others.[9]

Clearly the king is himself becoming enchanted by the stories and willing to forfeit, at least temporarily, his plans for execution; he is beginning to re-examine his dictates. Of course, according to both legend and later manuscripts, in the end the king marries Shahrazad, having learned to love and trust her. At the conclusion of the last tale, "The Tender Tale of Prince Jasmine," the king exclaims:

> O Shahrazad, that was a noble and admirable story! O wise and subtle one, you have taught me many lessons, letting me see that every man is at the call of Fate; you have made me consider the words of kings and peoples passed away; you have told me some things which were strange, and many that were worthy of reflection . . . now my soul is changed and joyful, it beats with an appetite for life.[10]

His regime, too, is changed forever when he invites his brother Shahzaman to marry Shahrazad's sister, Dinarzad as well as to share the throne with him. The very catalyst for the crisis, the King's propensity for despotism (i.e. his refusal to trust anyone except for himself), is through Shahrazad's words permanently mitigated when he agrees to divide his power.

Like Shahrazad, each of these three memoirists seeks to use the strategies of narrative to extend the scope of understanding possible from experience. That is, these women deploy the stories in their command to address our sense of what constitutes fact, to examine our own buried assumptions, and to expose our prejudices and ignorance. They are not stories of "what it is like to be oppressed" but rather stories of critical understanding. And, here, again, they echo Shahrazad's tales. Shahrazad does not retell the stories of her own experience nor does she explicitly chronicle women's experiences with patriarchy and male violence, although there are elements of

> dresses fabulously. In our part of the world, Shahrazad is perceived as a courageous heroine and is one of our rare female mythical figures. Shahrazad is a strategist and a powerful thinker, who uses her psychological knowledge of human beings.
> . . . she makes us bolder and more sure of ourselves and of our capacity to transform the world and its people.[4]

Mernissi asks her mother at the conclusion of Shahrazad's life story: "But how does one learn how to tell stories which please kings?" Her mother's mumbled reply is that this is the work of a woman's lifetime. Mernissi's mother adds that "all I needed to know for the moment was that my chances of happiness would depend upon how skillful I became with words."[5]

By establishing as a primary theme her indebtedness to Shahrazad and her desire for fulfilling her cultural legacy, Mernissi's memoirs focus the reader's attention on the power of storytelling. Indeed, the reader finds that most of the women in Mernissi's extended family are storytellers, "high priestesses of imagination." From them Mernissi begins to imagine a world outside the confines of the harem: "Liberation starts with images dancing in your little head, and you can translate those images into words. And words cost nothing!"[6] Through these images, Mernissi begins her dreams of trespass, of a life outside her childhood harem and a world of equality for women.

This dream of liberty and equality resonates with the liberation that Shahrazad achieves for herself as well as for her people. *The Arabian Nights* is typically considered either as a book without an author or as one with many authors;[7] but what is truly significant is that all of the stories, from whomever's hand, remain under the authority of a single and most engaging narrator[8]—Shahrazad. It is she who recounts the tales of wonder and intrigue, and it is the power of her narration which not only spares her life but restores political and social order to the kingdom.

Shahrazad's narratives are a medium for the powerless to speak to power. Not only do the stories enable a woman to address a king, they also enable her to speak from her own perspective and to create for him a different moral universe. Each night the king says to himself that he will allow Shahrazad to live only one more night so she can complete her current tale. But by the twenty-fifth night he says to

must be true" variety, but rather of a kind that tries to render an alternative understanding of political life for women in the Middle East by creating a complicated narrative topography. Each woman's personal story is only one of the many narratives which gets retold. Included also are narratives from sisters, mothers, aunts, cousins and neighbors—the disenfranchised collective seeking to articulate itself to power.

Rather than merely being a source for history, these women's memoirs are seeking to shape the popular living memory of their contemporary cultures. They are attempting to engage readers now in a struggle for narrative primacy and thus political transformation. These accounts invite us, through the power of their narrative dramas, to participate, to interpret and to judge the possibilities of living otherwise: these are texts as political action. In writing these memoirs, with their potential to appeal with greater immediacy and drama to a wide audience, Fatima Mernissi, Nawal El Saadawi, and Hanan Ashrawi become in the richest and most profound sense, sisters to Shahrazad.

In asserting this genealogy with Shahrazad, my intention is twofold: 1) to detail how each memoirist, whether implicitly or explicitly asserting a relation between herself and Shahrazad,[2] deploys narrative as a form of political analysis as well as action; and 2) relatedly, to offer an analysis of the legendary figure of Shahrazad which is attentive to more than her desire to save her own life through story telling. It is the argument, in part, of this essay that since Shahrazad willingly offers herself to the King, she believes that her techniques will not only spare her life but save the kingdom.[3] Thus, in tracing an analogous relation between Shahrazad and these three contemporary memoirists, I am seeking both to reclaim the legendary figure of Shahrazad as a political actor and to recognize that narrative is more than a "story-as-ransom"; that is, that it is a potent alternative form of doing politics.

*

In an early chapter of *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood*, Fatima Mernissi recounts the story of Shahrazad, the narrator of *The Arabian Nights*, and remarks in a footnote:

> I was amazed to realize that for many Westerners, Shahrazad was considered a lovely but simple-minded entertainer, someone who narrates innocuous tales and

Shahrazad's Sisters: Storytelling and Politics in the Memoirs of Mernissi, El Saadawi and Ashrawi

Melissa Matthes

Political memoirs have often been characterized as "a messy genre", not quite adequate either as history or as straightforward autobiography. Perceived as too invested in a particular perspective to qualify as reliable history, contemporary political memoirs are likewise differentiated from autobiographies which focus inward, on the development of the self. In contrast, memoirs are usually written in the voice of a participant observer. By centering the narrative on events and the deeds of others, the memoirist seeks to illuminate the particular context in which history is made, rather than on his or her personal development.

While memoirs are sometimes celebrated for these first-hand accounts, they are just as often challenged or even dismissed for the same reason. The most frequent critique made of political memoirs is the one noted by George Egerton: "The intentional and, even more insidious, the unconscious element of personal interest operating in political memoir represents its most distinct and endemic defect as a form of historiography."[1] Nonetheless, it is by highlighting this most compelling if "endemic defect" that three recent memoirs by Middle Eastern women offer refreshing challenges and counterpoints to the typical political memoir.

In Fatima Mernissi's *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood*, Nawal El Saadawi's *Memoirs from the Women's Prison*, and Hanan Ashrawi's *This Side of Peace: A Personal Account*, personal investment or "situatedness" is exploited in order to narrate an alternative view of politics. Each narrative seeks to reconfigure not only what counts as politics, but also to reshape the role of memoirs in the constitution of political life itself. Indeed, each narrator insists that it is her very interestedness which lends truth to her account—these are memoirs which are eloquent testaments to the interrelation between the personal and the political.

This "interestedness" is not of the "I experienced it, therefore it

58 Cf. Jonathan P. Berkey, "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accomodation in the Medieval Near East," *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 19-38 and Avner Giladi, "Normative Islam versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt," *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 44 (1997): 254-267.

59 For an excellent example of historical research as liberation strategy, see eds., Hoda Elsadda, Somaya Ramadan and Omaima Abou Bakr, *Zaman al-nisa' wal-dhakira al-badila* [Women's Time and Alternate Memory] (Cairo: Women and Memory Forum, 1998).

60 Allen J. Frantzen, "When Women Aren't Enough," *Speculum* 68 (1993): 471.

Estudios Arabes 16 (1995): 291-308; Bassem Nathan, "Medieval Arabic Medical Views on Male Homosexuality," *Journal of Homosexuality* 26 (1994): 27-39; Everett K. Rowsen, "The Effeminates of Early Medina," *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 671-693; Maya Shatzmiller, "Aspects of Women's Participation in the Economic Life of Later Medieval Islam: Occupations and Mentalities," *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 35 (1988); Judith Tucker, "The Arab Family in History. 'Otherness' and the Study of the Family," *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, ed. Judith E. Tucker (Bloomington: Indiana UP, 1993), 195-207; Judith Tucker, "Marriage and Family in Nablus: 1720-1856, Toward a History of Arab Marriage," *Journal of Family History* 13 (1988): 165-181.

52 In addition to the articles by Fadel, Siddqui, and Giladi cited above, see D.A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha Bint Abi Bakr* (New York: Columbia UP, 1994); Barbara Freyer Stowasset, *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretation* (New York: Oxford UP, 1994) and Jamal Elias, "Female and Feminine in Islamic Mysticism," *The Muslim World* 58 (1988): 209-224.

53 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" in *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds., Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1991), 51.

54 "Feminist Epistemologies and Making History," *Postmodern History Reader*, 233. See also the remarks of Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship," 18.

55 Peter Novick, *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge UP, 1988), 499.

56 An excellent example of this sort of comparative research is Kathryn L. Lynch, ""East Meets West in Chaucer's Squire's Tale and Franklin's Tale," *Speculum* 70 (1995): 530-551. On the need for interdisciplinarity in the study of medieval and early modern history, see Teresa Brennan, *History after Lacan* (London: Routledge, 1993).

57 Elsadda, "The Significance of Gender-Sensitive Research." See also Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarchalism," *Feminism and Islam*, 69-85 and Fatima Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory* (London: Zed Books, 1996), 92-108.

Women, the Family, and Divorce Laws. See also Lutfi, "A Study of Six Fourteenth Century Iqrars;" Mohammad Fadel, "Two Women, One Man: Knowledge, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 185-204; Maya Shatzmiller, "Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West: Legal Issues in an Economic Context," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40 (1997): 174-206; Mona Siddiqui, "Law and the Desire for Social Control: An Insight into the Hanafi Concept of *Kafa'a* with Reference to the Fatawa 'Alamgiri (1664-1672)," *Feminism and Islam*, 49-68; *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, trans. (with introduction) Susan A. Spectorsky (Austin: University of Texas Press, 1993); John Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse UP, 1982).

[49] Cf. Judith Tucker, *In the House of Law: Islamic Law and Gender in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998).

[50] Edward Muir, "Introduction: Observing Trifles," *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, eds., Edward Muir and Guido Ruggiero (Baltimore and London: The John Hopkins UP, 1991), ix. The microhistorical approach emerged in the late 1970s as a response to quantitative history and the focus on the *longue durée*. Primarily associated with the journal *Quaderni storici*, Muir and Ruggiero explain that it has "tried to assure a place for experimentation for minority approaches to scholarship (especially those of women), and for interdisciplinary methodologies."

[51] In addition to Tucker, *In the House of Law* and Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws*, see Norman Roth, "A Research Note on Sexuality and Muslim Civilization," *Handbook of Medieval Sexuality*, eds. Vern L. Bullough and James A. Brundage, (New York: Garland, 1996), 319-327; Maya Shatzmiller, "Marriage, Family, and the Faith: Women's Conversion to Islam," *Journal of Family History: Studies in Family, Kinship, and Demography* 21 (1996): 235-266; D. A. Spellberg, "Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood," *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996): 305-324; Avner Giladi, "Gender Differences in Child Rearing and Education: Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought," *Al-Qantara: Revista de*

by Bennett, "Medievalism and Feminism," 325-326. As examples of feminist work, Bennett suggests Sally Thompson, *Women Religious: The Founding of English Nunneries after the Norman Conquest* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Sharon K. Elkins, *Holy Women of Twelfth-Century England* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988); and Janet Burton, *The Yorkshire Nunneries in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (York: University of York, Borthwick Institute of Historical Research, 1979).

45 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia UP, 1989). See also Huda Lutfi, "A Study of Six Fourteenth Century Iqrars from al-Quds Relating to Muslim Women," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983): 246-294; Gabriel Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546," *Asian and African Studies* 17 (1983): 9-28; Ronald C. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Shariʿa Court of Anatoliam Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28 (1975): 53-114; and Ahmed 'Abd Ar-Raziq, "Un document concernant le mariage des esclaves au temps des Mamluks," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 309-314.

46 Hillary Kilpatrick, "Some Late 'Abbasid and Mamluk Books about Women: A Literary Historical Approach," *Arabica* 42 (1995): 56-78; Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994); Huda Lutfi, "Al-Sakhawi's kitab al-Nisa' as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the 15th Century A. D.," *Muslim World* 71 (1981): 104-124.

47 See 'Abd Ar-Raziq, *La femme au temps des mamlouks* and the critically acclaimed work of Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton: Princeton UP, 1991). More recently, see Doris Behrens-Abouseif, "The 'Mahmal' Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court," *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 87-96 and Gayane Karen Merguerian and Afsaneh Najmabadi, "Zulaykha and Yusuf: Whose 'Best Story'?," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 485-508.

48 See especially the important collection of essays, Sonbol, ed.,

Studies," *Gendering the Middle East* (Syracuse: Syracuse UP, 1996), 1-27 and "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective," *Women in Middle Eastern History*, eds., Beth Baron and Nikki R. Keddie (New Haven and London: Yale UP, 1991), 23-42. See also Judith E. Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth-Century Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 15 (1983): 321-36 and Nikkie R. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women," *International Journal of Middle Eastern Studies* 10 (1979): 225-240.

36 Tucker, "Problems in the Historiography of Women," 333. See also the introduction by Amira El Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, N.Y.: Syracuse UP, 1996) and Ann D. Gordon, Mari Jo Buhle, and Nancy Schrom Dye, "The Problem of Women's History" in *Liberating Women's History,* ed., Berenice A. Carroll (Urbana: University of Illinois Press, 1976), 75-92.

37 Cf. Joan Kelly, "Did Women Have a Renaissance?," *Women, History, and Theory*, 19-50. First published in Bridenthall and Koontz, *Becoming Visible.*

38 *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt.*

39 For a further elaboration of this issue, see Leila Ahmed, "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation," *Women in Middle Eastern History*, 58-73.

40 *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (Albany: State University of New York Press, 1992), 27-57.

41 Keddie, 227-230; Tucker, "Problems," 324-326; Kandiyoti, "Islam and Patriarchy," 23-24. See also, Nadia Hijab, "Islam, Social Change, and the Reality of Women's Lives," *Islam, Gender and Social Change*, eds., Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (New York and Oxford: Oxford UP, 1998), 45-55.

42 Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh UP, 1964), 85.

43 Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws*, 4-5. See also the comments of Ziba Mir-Hosseini, "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran," *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Mai Yamani (Reading: Ithaca Press, 1996), 285-316.

44 *The Religious Orders in England, 2: The End of the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge UP, 1955), viii. This anecdote is related

[26] Bennett, "Our Colleagues, Ourselves," 251.

[27] Gertrude Himmelfarb lays much of the blame for this directly at the feet of feminists, see "Some Reflections on the New History," *American Historical Review* 94 (1989): 661-70 and "Telling It As You Like It: Postmodern History and the Flight from Fact," *Times Literary Supplement* (16 October 1992) reprinted in *The Postmodern History Reader*, ed. Keith Jenkins (London: Routledge, 1997), 158-174.

[28] Cf. Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover and London: Wesleyan UP, 1997) and Christopher Lloyd, *The Structures of History* (Oxford: Blackwell, 1993).

[29] "History, Historicism, and the Social Logic of the Text," *Speculum* 65 (1990): 59-86.

[30] Tony Bennett, "Texts in History," *Postructuralism and the Question of History*, eds., D. Attridge et al (London: Routledge, 1987) reprinted in Jenkins, *Postmodern History Reader*, 226-230.

[31] Cf. Susan Stanford Friedman, "Making History: Feminism, Narrative, and Desire," *Feminism Beside Itself*, eds., D. Elam and R. Wiegman (London: Routledge, 1995) reprinted in Jenkins, *Postmodern History Reader*, 231-236 and Gabrielle Spiegel, "History and Post-Modernism," *Past and Present* 135 (1992): 194-208. Not everyone agrees that such an approach will work, see Alan Munslow, *Deconstructing History* (London: Routledge, 1997) and Keith Jenkins, *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White* (London: Routledge, 1995).

[32] Scott, *Gender and the Politics of History*, 9-10.

[33] Bennett, Clark, and Westphal-Wihl, "Working Together," 260.

[34] See Guity Nashat, "Introduction" to Wiebke Walther, *Women in Islam from Medieval to Modern Times*, trans. C. S. V. Salt (Princeton: Princeton UP, 1993), 4. Walther's book was originally published in German in 1981. See also Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1995), 16, who makes the same remark in regards to the study of women's economic history. This phrase has also been used to describe "men's history" in pre-modern Europe, Merry E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 1993), 5.

[35] On the historiography of women in the Middle East, see Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East

Elizabeth Dixon, "Craftswomen in the *Livre des Métiers*," *Economic Journal* 5 (1895): 209-228; Lina Eckenstein, *Women Under Monasticism* (Cambridge, 1896). See also Annie Abram, "Women Traders in Medieval London," *Economic Journal* 26 (1916): 276-85; Eileen Power, *Medieval English Nunneries* (Cambridge, 1922).

17 *American Historical Review* 49 (1944): 200, cited by Judith M. Bennett, "Medievalism and Feminism," *Speculum* 68 (1993): 331.

18 "Women's History in Transition: The European Case," *Feminist Studies* 3 (1976): 90.

19 David Herlihy, "The American Medievalist: A Social and Professional Profile," *Speculum* 58 (1983): 885, cited by Bennett, "Medievalism and Feminism," 312. In another article Bennett comments that the "broad equation between 'research on women' and 'feminist research' might be particularly pertinent to medieval studies because the antipathy of many medievalists toward the study of women has two clear results: (1) any study of women is *ipso facto* deemed feminist and (2) any scholar who undertakes such a project often has necessarily developed some feminist consciousness, "Our Colleagues, Ourselves," *The Past and Future of Medieval Studies*, ed. John Van Engen (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994), 256, note 13. For a discussion of this question, Bennett recommends Ellen DuBois, *Feminist Scholarship: Kindling in the Groves of Academe* (Urbana: University of Illinois Press, 1987).

20 "Medievalism and Feminism," 317.

21 On the emergence of gender studies, see *Speaking of Gender*, ed. Elaine Showalter (New York and London: Routledge, 1989). On the importance of gender studies to history, see Joan Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia UP, 1988).

22 Richard Bernstein, "History Convention Reflects Change from Traditional to 'Gender' Studies," *New York Times*, January 9, 1988, 6, cited by Elaine Showalter, "Introduction: The Rise of Gender" in *Speaking of Gender*, 1.

23 "Medievalism and Feminism," 317.

24 Judith Lorber, *Paradoxes of Gender* (New Haven and London: Yale UP, 1994), 1.

25 On the lingering stodginess of the discipline, see Lee Patterson, "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies," *Speculum* 65 (1990): 87-108.

Mifflin, 1977) and Sheila Rowbotham, *Hidden From History* (London: Pluto Press, 1973).

[10] Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex?: Women in the Origins of Modern Science* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1989), 64.

[11] On the changing constructions of gender, see Anthony Fletcher, *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800* (New Haven and London: Yale UP, 1995); Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (London: Routledge, 1994); Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies* (Stanford: Stanford UP, 1992); and Alice Browne, *The Eighteenth Century Feminist Mind* (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1987).

[12] Fletcher, *Gender, Sex and Subordination*, 400.

[13] Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca and London: Cornell UP, 1990), 301. See also, Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture, and Society* (Stanford: Stanford UP, 1974) and Reyna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1974). For an interesting take on this fundamentally materialist explanation, see Judith M. Bennett, "Medieval Women, Modern Women: Across the Great Divide," *Culture and History, 1350-1600: Essays on English Communities, Identities and Writing*, ed. David Aers (Detroit: Wayne State UP, 1992), 147-175 and "History That Stands Still: Women's Work in the European Past," *Feminist Studies* 14 (1988): 269-283.

[14] *The Creation of Feminist Consciousness*, 276.

[15] On early women historians, see Natalie Zemon Davis, "Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400-1820," *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, ed. Patricia H. Labalme (New York: New York UP, 1984), 153-182. On the importance of economic conditions for the establishment of women's collective identities in the past, see Judith M. Bennett, Elizabeth A. Clark, and Sarah Westphal-Wihl, eds., "Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities," *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 14 (1989).

[16] Cf. Florence Griswold Buckstaff, "Married Women's Property in Anglo-Saxon and Anglo-Norman Law," *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 4 (1893-94): 233-264;

NOTES

[1] For these observations about challenges facing the history of women in the Middle East, I would like to thank the coordinator of the "Women and Memory Forum" (Cairo), Hoda Elsadda, both for her personal insights and for sharing with me an unpublished paper, "What is the Significance of Gender-Sensitive Research in Arab Cultural History for Development Programs?," presented at the International Center for Research on Women, 12 May 1997, Washington, D.C.

[2] Moderate Fonte, *The Worth of Women—Wherein is Clearly Revealed Their Nobility and Their Superiority to Men* (1592), ed. and trans. Virginia Cox (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 76-77.

[3] Cox, *Worth of Women*, 2.

[4] Cox, *Worth of Women*, 2. See also, Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (Chicago and London: The University of London Press, 1991), 157-239.

[5] For a history of this debate, see Joan Kelly, "Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*, 1400-1789," *Women, History, and Theory. The Essays of Joan Kelly* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 65-109. An earlier version of the paper appeared in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 8 (1982): 4-28.

[6] Kelly, "Early Feminist Theory," 72.

[7] For more details, see the bibliography of Italian sources listed by Marina Zancan, ed. *Nel cerchio della luna: Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo* (Venice: Marsilio, 1983), 237-246. She lists around fifty Italian texts between 1524 and 1632. The "defense of women" crystallized into a popular and widely-read genre with an established repertoire of arguments, authorities and examples. For an overview, see Margaret L. King and Albert Rabil, Jr., eds., "The Other Voice in Early Modern Europe Series," *Worth of Women*, vii-xxvi.

[8] Henricus Cornelius Agrippa, *On the Nobility and Preeminence of the Female Sex* (1529), trans. Albert Rabil, Jr. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), 94-95.

[9] *Women and History. Volume Two: The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy* (Oxford: Oxford UP, 1993), 166. See also, Renata Bridenthall and Claudia Koontz, *Becoming Visible* (Boston, Mass.: Houghton

participated in major historical events and that feminism is not a western import. Feminist history which traces the origin of ideas to their social, political and economic roots challenges patriarchal myths. Women are in need of an alternative frame of reference with which to conceptualize and practice their lives.[57]

A good example of tying scholarship to activism is the work that is being done to combat female circumcision, which is still widely practiced in Egypt, the Sudan and portions of sub-Saharan Africa. Activists can use the arguments that historians provide them to demonstrate that circumcision has not always been practiced in the region and that it was never required by Islamic law.[58] Not infrequently it is noted that social critics are asking the same questions today as Qasim Amin did at the turn of the century. More women's history is needed now so that the debate over *qadiyat al-mar'ah* (the woman's question) does not last as long as the *querelle des femmes*.[59]

In the same way that feminism has the power to reconcile history and postmodern theory, I believe that activism has the power to reconcile theory and practice. In an article which he was asked to contribute to "Studying Medieval Women: Sex, Gender, Feminism," a special number of *Speculum* (1993) edited by Nancy Partner, Allan J. Frantzen resists the notion of the university as a monastic refuge and advocates the entrance of scholars into the wider community: "The lead in bridging the academic and nonacademic worlds . . . should be taken by those who derive their professional capital from debating social issues in academic discourse."[60] There is much for historians to do outside the academy; and social activism relates directly to the work historians do on women's education, sexuality, family life, medical science and poverty in medieval and early modern Europe. Feminist scholarship is a form of activism in its own right, but activism informs scholarship in ways that books cannot.

complete relativism in which the Real of history vanishes into the play of story and discourse."[54]

The point is that increasingly feminist scholars from widely varying backgrounds are recognizing the need for comparative analyses not only within their disciplines but also across chronological and regional boundaries. Those working on medieval and early modern Europe should pay attention. Above and beyond various methodological considerations, a familiarity with the history of women in the medieval and early modern Middle East will help Europeanists to better understand the role of a centralized state in a pre-industrial, agricultural framework. Likewise comparisons can be made of sectarian and ethnic differences, especially in an age dominated by religious values and religious law.

In a similar vein, the story of the emancipation of women in the West, especially as it is told by women who are a product of changing historical circumstances, has significance for the study of Middle Eastern women who likewise are in the process of re-establishing their own voices, and the voices of women in the past, as they too pass out of a patriarchal, primarily rural, religious, undemocratic, pre-industrial world. As described above, western researchers have faced many of the same challenges when it comes to access to education, institutional support and archival resources. To a large degree this explains why the documentation of oppression became such a highly charged affair in America: female historians writing about oppression within the patriarchal family had more than likely been raised in one.[55] Here too it becomes obvious that comparative analyses are needed across both time and space. Those of us doing research on women in medieval and early modern Europe and those of us writing about medieval and early modern Islam ought to read each other's work.[56] But given the patriarchal past of the historical profession, are we now prepared to take advantage of these new opportunities?

History matters in the Middle East, and the history of women is being used by scholars/activists to critique narratives favored by conservative religious and political groups and to challenge constructions of gender based upon those narratives. Research on the history of women and the discourse of gender provides women's advocacy groups with the arguments they need to discredit the myths and misconceptions about Middle Eastern women that prevent them from entering public space. Because history in the Middle East is so highly politicized, the point still needs to be made that women

Even where these methodologies are informed by the social sciences, or take on specifically Marxist approaches, they still essentialize women and present them as if they were all the same regardless of time or place. Hence Joan Scott's assertion, cited above, that feminist scholarship properly wielded should serve as a double-edged analytical tool which will both "correct or supplement an incomplete record" *and* find ways to understand "how history operates as a site of the production of gender knowledge." This is desperately needed in Middle Eastern women's history. Work is being done in this area, but mostly in the social sciences and in literary criticism, which employ strategies that, as I explained, historians are sometimes loathe to adopt.

A Comparative Approach

Still, there are some exciting new contributions to the history of gender construction.[51] Even "idealist" sources are being used in new and informed ways.[52] Also required is a re-evaluation by historians of the production of texts and a renewed appreciation of historical context—in short, New Historicism and/or some genre of postmodern critical theory.

So what can be done in the meantime? Chandra Talpade Mohanty has called for a critique of hegemonic "western" feminisms that will go hand in hand with the establishment of local, autonomous, "culturally grounded" feminist strategies: "While these projects appear to be contradictory, the one working negatively and the other positively, unless these two tasks are addressed simultaneously, 'third world' feminisms run the risk of marginalization or ghettoization from both mainstream (right and left) and Western feminist discourses."[53]

This is similar to what Gabrielle Spiegel and others have said about postmodernism and history. Various feminist projects should be pursued at the same time and in a mutually reinforcing fashion. Susan Stanford Friedman, for instance, believes that the positivist framework and the subjectivist framework are complementary as opposed to being mutually exclusive, which is why women's history needs both more monographs and more theory. If both frameworks are not pursued simultaneously, there is the danger that the positivist epistemology will lead toward "fundamentalist assertions of truth that obscure the interpretive perspective of historical narrative" and that the subjectivist epistemology will lead toward "the paralysis of

1940s and 1950s, David Knowles claimed that there were no records which could be used to examine the lives of nuns, but in the 1970s and 1980s feminist medievalists proved him wrong by uncovering the sources and writing women into the history of English monasticism.[44] Similar efforts at discovering previously unknown sources and using known sources in new ways are now being made on behalf of women in the Middle East.

Financial records, marriage documents, divorce decrees, wills, birth certificates, chronicles, geographies, travellers' accounts, poetry, folk tales, oral history, art, architecture, archaeological evidence: all are now being used to reconstruct a gendered history. Again, Marsot's work on eighteenth-century Egypt is a recent example, as is Abraham Marcus' research on eighteenth-century Aleppo.[45] Biographies of women are being similarly employed,[46] and literature is also being re-examined in new ways.[47] So too are legal records, which are yielding a wealth of information, especially when actual rulings are compared across time, across cultures, and with the jurisprudence upon which decisions were supposed to have been based.[48] Here especially there appears to be an emerging consensus that vast improvements in Ottoman record keeping produced more and better court records and legal documents which will enable historians to do the kind of gender work that is still desperately needed.[49] More than anything else, the future health of women's history in the Middle East requires a continued search for new sources, the ongoing reassessment of old ones, and a strong commitment to micro-history, that is, ethnographic histories of everyday life devoted to single communities, families and individuals.[50]

Although familiar with theories about gender, historians do not always apply them fully by analyzing their own approaches. There is a tendency to acknowledge the need to examine the lives of rural and urban lower class women, as well as to account for regional diversity, but because the focus is so often on discourses, many of which fall into the "idealist" trap, in the end there is an essentialization not only of Middle Eastern women but also of Islam and western historiography, an unintentional replication of some of the ideas and much of the ideologically tainted methodologies that feminist historians of Middle Eastern women are seeking to overturn. Again, similar patterns may be observed in scholarship on western women. Historians intent on rectifying the old, positivist, male-centered history, replace it with a new, positivist, female-centered history.

interpreted them.[41] Ironically, this particular view of textual evidence is one that is shared by Orientalists, Islamists and reformers alike. It has been suggested, for example, that because the *'ulama* have seen the elaboration of Islamic law as "a process of scholastic endeavor completely independent of historical or sociological influences,"[42] many of those who study their decisions have likewise internalized their assumptions—even if their research agendas are radically different.

Gradually this view is being revised. There is a greater awareness now, at least in some circles, that the *'ulama* were more responsive to community influences than earlier scholars realized. This reflects a more subtle understanding of the differences between *shari'a* proper, the laws and institutions revealed by God to guide human activity, especially in regards to questions of personal status, and *fiqh*, the process of Muslim jurisprudence; but the fact remains that for all their criticisms of the ways in which sources have been interpreted by men to the detriment of women, and their insistence on the equality of men and women according to the spirit of Islamic law, the greatest methodological problem in regards to the history of the status of Muslim women remains the acceptance on the part of most scholars of the Qur'an, prophetic *hadiths*, *fiqh* and other religious treatises that these sources represent the actual as opposed to the normative condition of women.[43]

This approach to history results in a vision of the past that is divorced from any sort of socio-cultural framework. Regional and class differences are overlooked as is the possibility that the law was interpreted differently at different times; no attempt is made to compare these varied interpretations with the actual application of the law; and in the end, the "idealist bias" remains. This would be like trying to understand the position of women in the medieval West solely through an analysis of the Scriptures and canon law which, in fact, is exactly what used to happen in medieval studies. When it comes to new methodologies borrowed from the social sciences, the attitudes of classically trained historians of the Middle East are very close to those of old school western medievalists.

The problem, many would argue, is that there is nothing else to go on, that reconstructing the history of women in Islam prior to the nineteenth century is impossible because of the paucity of sources. This was once said about pre-modern Christian women as well. In his famous three-volume study of English monasticism, written in the

The Arabic term for the medieval period, "*al-'usur al-wusta*", is as inadequate for women's history and the study of gender in history as terms such as "Middle Ages" and "Renaissance" are for the history of women in the West. It is an arbitrary construct based upon categories chosen by, and important to, men. "Modern" Egyptian history is generally understood to begin with the Napoleonic invasion or the reign of Muhammad Ali (1805 to 1848), but again, this scheme is frequently called into question; and despite the fact that a consensus is emerging in regards to the periodization of women's history, and that sub-fields are developing along these same lines concerning, variously, pre-Islam, early Islam, the Abbasid era, the Mamluk period and the Ottoman period, as in the historiography of Europe, these divisions serve poorly the interests of women's history.[36] Periodization has added implications in the Middle East beyond the need, shared with scholars of western Europe, to problematize the traditional androcentric (and Eurocentric) understanding of time, and to raise awareness about women's concerns, status and world-view.[37]

If, for example, we agree with Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot that upper-class women in eighteenth-century Egypt were more autonomous and independent than previously thought, this means that the impact of colonialism and the rise of a centralized state on the status of women must be reassessed.[38] It could mean that what was seen by some historians as the ameliorating effect of modernization was not so significant after all, that women's conditions improved much earlier and for different reasons. It may also mean that conditions in pre-colonial Egypt were different than in, say, Turkey or the Maghrib, and that universalizing narratives about women's history should be discarded. Similarly, it matters a great deal *in the present* whether the seclusion of women in the past was a Muslim or a pre-Islamic tradition.[39] Sherifa Zuhur has argued persuasively that the history of Middle Eastern women should be understood as a continuum.[40]

Another historiographical problem is posed by the sources (or perceived lack thereof). In the Middle East, it has long been assumed that the attitudes of men were guided by the sayings of the Prophet, that the status of women was determined by the *shari'a*, and that little changed before the nineteenth century. This is what Keddie and others have called the "idealist bias," that is, the assumption that the main determinants in the lives of women were the Qur'an, the *hadiths* and the writings of the (exclusively male) theologians and jurists who

prescient theoretical work of Joan Scott, feminist historians are still doing far more women's history than gender work. In the next level, both epistemologies, the broadly deconstructive and the broadly constructive, the positivist and the subjectivist, literary criticism and history, are required to coax from their silence the disparate voices of those who lived in the pre-modern world.[31] As Scott points out:

> A relativized concept of gender as historically specific knowledge about sexual difference allows feminists to forge a double-edged analytic tool that offers a way to generate new knowledge about women and sexual difference and to inspire critical challenges to the politics of history, or for that matter, any other discipline. Feminist history becomes then not just an attempt to correct or supplement an incomplete record of the past but a way of critically understanding how history operates as a site of the production of gender knowledge.[32]

By gendering history, we can have our theory and apply it too. However, a serious problem remains; it is the same problem feminists faced during the *querelle des femmes*. How do we get tangible results? In the remainder of this paper I suggest that western medievalists may get better results—in their work and in their worlds—by looking to their Middle Eastern counterparts, that social activism should inform scholarship, and that a "fully multicultural feminism that lacks a history before 1750 is as impoverished as a feminism that attends to historical differences but lacks a multicultural appreciation."[33] Equally Middle Eastern researchers may profit from exploring the innovations and limits of gendered European history.

Women and Gender in the Middle East

Although the historiography of Middle Eastern women in the pre-modern period is sometimes described as being in its infancy, the field is growing, and the trends we are seeing reveal some exciting possibilities for comparative analysis with developments in gender studies and the history of women in Europe.[34] Many of the patterns that I have just outlined for the role that gender has played in reshaping European history are at work in the Middle East as well.[35]

socially-constructed categories, including class and ethnicity, and makes history accessible to a wider audience in a way that the study of the Austro-Hungarian Empire never will.

Beyond this, feminist theories carry within them the solutions to many of the seemingly insoluble methodological problems which are intimidating to traditionally trained scholars:

> The activities of feminist medievalists suggest that our postmodern recognition of the inevitable situatedness of every scholar (and his or her scholarship) is a boon rather than a threat; by throwing off the veneer of objectivity, we have been able to add new information to medieval studies, to answer old questions in new ways, and even to create entirely new research agendas. In the process, of course, feminist medievalists have also attracted new students, stimulated new archival work, and provoked new discussions: just what medieval studies needs.[26]

Many historians have felt threatened by postmodernism because the linguistic turn seems to eliminate the boundaries between history and literature, fact and fiction.[27] The response, for the most part, has been either to ignore theory altogether, or to try to save history through a reconciliation of theory and practice.[28] Medieval history seems particularly "vulnerable" to semiotics because of its inordinately heavy reliance on literary texts. In an enormously influential article, Gabrielle Spiegel makes the point that a language-model epistemology has slightly different implications for history than it does for literary criticism.[29] Surely postmodern theory must see that Saussure's *langue* is itself a social phenomenon and that there is no "meta-metalanguage." Thus, Spiegel concludes, "If we want to contextualize texts, we cannot achieve this merely by textualizing the context." [30]

Feminism may offer a solution to this paradox. The practice of history can be reconciled to postmodern critical theory through the mediation of gender. We have seen how feminism operated to liberate women's narratives from the past, to call into question androcentric bias, and to begin to develop models for understanding the rise of patriarchy and the social construction of gender, but far less has been done to account for the ways in which feminist readings of the past have replaced an outmoded ideology with a new one. Despite the

scholarship stems from the marginalization of female medievalists in the first part of this century. Despite the impressive record of medieval studies in giving women a room of their own, that room was in a remote corner of the castle. Women were nearly equal but totally separate. Consequently, whereas other disciplines were able to accommodate both women and feminist scholarship in the 1970s and 1980s, medieval studies "lagged behind by extending to feminist medievalists only the marginalized acceptance that so long served for female medievalists."[23]

Thus the study of pre-modern Europe is in need of some renovations. The room for female historians should be maintained, but more space is needed, public space for the study of gender, areas accessible not only to other historians, but also to feminists working on other communities in other times and places. The first step has already been taken. The groundwork has been laid in that much has been done to complete the historical record and to supplement the work of generations of male historians oblivious to women's voices. The next phase of the project, however, requires much more work on gender itself. It requires a greater understanding of how gender knowledge is produced because gender is all-pervasive. Not only is it an entity unto itself, but gender is also built into social institutions—the economy, the family, politics and religion; it establishes people's personal expectations and orders the processes of everyday life.[24]

Historians of medieval and early modern Europe, especially those of an earlier generation, have been loathe to give up their belief that the past can be understood objectively. They balk at the idea that history should be relevant—which is precisely why medieval studies has become increasingly peripheral in recent decades. Subjectivity and multiculturalism are threatening to the practitioners of a discipline founded upon classical linguistics, painstaking archival research, careful narrative reconstructions, veneration for tradition, long apprenticeships and a surprisingly resilient professional patriarchy.[25]

Analyses of gender draw us away from our fascination with the powerful and famous, turning our attention towards the day-to-day lives of real people. It teaches us to reevaluate social roles and to remain cognizant of individual psychology and group ethics. Gender asks us to raise new questions about old problems such as family structure and inheritance patterns. It requires us to reexamine sources which we thought were exhausted. It focuses our attention on *all*

discover the range in sex roles and in sexual symbolism in different societies and periods, to find out what meaning they had and how they functioned to maintain the social order or to promote its change."[18] And while not all women study women, and not all work on women is necessarily feminist, this has nonetheless been the trend among the female scholars who now comprise more than one third of the members of the Medieval Academy of America.[19]

Given this record, then, it is striking that the leading researcher in the historiography of gender and the Middle Ages, Judith M. Bennett, has recently declared that medieval history has "an exceptionally undistinguished record of accommodating women, but it also is now (un)distinguished from other scholarly fields in its failure to incorporate the new feminist scholarship of the last few decades."[20] Despite the successes of the past two generations, there is still a long way to go.

As in other fields of history, the study of women in pre-modern Europe came into its own in the 1970s, but gender studies per se, which developed in the 1980s, and postmodern critical theory, which has been so important to feminist scholarship in general, have been less well-received by historians, especially medievalists.[21] Part of the reason for this is that medieval studies is an inherently conservative discipline with a tradition of positivism and strictly text-based research. Gender and critical theory feel vaguely threatening to many historians, and despite the gains that have been made, women's history and gender studies have until very recently remained marginalized.

In the introduction to *Speaking of Gender*, Elaine Showalter relates an anecdote about the 1987 American Historical Association meeting in Washington, D.C., where neoconservative historian Gertrude Himmelfarb, famous for having attacked the introduction of social science methodologies into history, complained that "you can't do anything now without talking about gender . . . You can't talk about the Austro-Hungarian Empire without talking about gender."[22] Maybe Himmelfarb would have been happier as a medievalist. That same year, 1987, was the first ever for a session devoted to gender at the annual meeting of the Medieval Academy of America. With characteristic unconcern, the organizers decided to call it: "Troublemakers: Women in Medieval Society." Should we read this as a violation of women? Or a means of empowerment?

Bennett speculates that the failure to incorporate the new

intellect."[10]

For the most part, however, patriarchy was fortified by Enlightenment thought. Instead of being divinely ordained, as medieval misogynists believed, women's subordination came to be seen as "natural," an observable phenomenon which could be "proven scientifically."[11] Simultaneously, the emergent notion of romantic love nearly completed the binary male/female opposition. Gender roles were internalized (by women) and institutionalized (by men) as never before. Women's otherness, and their subjection to men, were allied to romantic ideals and a high degree of separation from the outside world.[12] Real change in the status of women and in the construction of gender did not come until the late nineteenth and twentieth centuries, and then only where women were able to gain access to property and to become greater participants in economic, political and social production.[13] This was the necessary condition for the development of a feminist consciousness: Women required an economic alternative to marriage.[14]

Gender in History

Eventually, with improved economic possibilities and new social roles, women were able to obtain the education and institutional support that was denied their medieval and early modern counterparts; in turn, this encouraged a growing number of female scholars to re-examine the history of women; and as they came to understand that they shared a collective identity with intellectuals such as Christine de Pisan and Madame du Châtelet, they began to search for ways to recover an authentic voice for women in the past. They began once more to reinvent the wheel and to go over the (feminist) ground that had first been covered in the Middle Ages.[15]

Modern scholarship on the role of women in the Middle Ages was published as early as the late nineteenth century;[16] and in 1943, it was a medievalist, Nellie Neilson, who became the first female President of the American Historical Association. In her presidential address that year, Neilson pointedly made the connection between knowledge and power, arguing that a solution to the difficult problems women were facing could be found by looking into the past.[17] Natalie Zemon Davis, also former President of the American Historical Association, and an authority on early modern Europe, has been equally explicit in stating that the purpose of feminist history is "to

were losing privileges and becoming even more secluded at a time when Renaissance men were becoming wealthier, more powerful and better educated. Several answers have been proposed. For one, humanism was an entirely elite-centered intellectual movement—there was hardly any danger that arguments about the natural superiority of women were going to trickle down to the general populace. In addition, perhaps more than anything else, it is important to recognize that these early feminist writers were just that, writers. They were not activists. They had an agenda—which was to redress the balance vis-à-vis male stereotypes of women—but they did not have a plan. No strategic plan, no network. Mostly they were working in isolation. According to Gerda Lerner, this explains why efforts were so often replicated. Generation after generation of women were forced to reinvent the wheel because the knowledge of their own history was being denied to them: "thus each woman had to argue as though no woman before her had ever thought or written."[9] The lesson is simple. If women are to take control of their futures, they must reclaim their pasts.

In the eighteenth and nineteenth centuries, the male construction of woman as mother—obedient, silent, chaste—was almost made complete. The anxieties that men felt toward women in the Middle Ages and the Renaissance were replaced by the certain knowledge that women were born inferior. Therefore, when high-brow discussions about the "woman question" finally filtered down to an increasingly wealthy, increasingly educated middle class, they were used primarily to the advantage of male privilege.

Of course some intellectuals put forth assertions to the contrary, and figures such as Madame du Châtelet (1706-1749) were living proof that science and reason properly employed argued for equality. Through private tutors and her own initiative Madame du Châtelet was able to establish a reputation as a mathematician, physicist and philosopher, and after publishing a number of well-received articles, including a treatise on the nature of fire, she produced the first and only French translation of Newton's *Principia*. She was also, however, a living testament to a pervasive discrimination against women. Having been excluded from the *Académie Royale des Sciences*, she was all too aware of the prejudices that prevented women from reaching their potential. When asked what she would do if she were ruler, she replied that she would "make women participate in all the rights of humankind, and above all in those of the

herself up as defender of her sex, she openly questioned the legitimacy of the male ordering of the world.

Others followed. Juan Rodrìguez de la Camara argued for the superiority of women in *The Triumph of Women* (1438). In *The Champion of Women* (1440-42), Martin Le Franc took issue with the misogynist outlook of the second part of *The Romance of the Rose* (1277). Jean de Meun had turned it into a bourgeois tract that mocked courtly ideals and reduced romance to sexual conquest.[6] Bartolommeo Goggio, *In Praise of Women* (C. 1487); Jacopo Filippo Foresti, *Concerning Many Famous and Select Women* (1497); Maria Equicola, *On Women* (1501); Galeazzo Flavio Capra, *On the Excellence and Dignity of Women* (1525): all were contributions to the *querelle des femmes*. In the third book of the *Book of the Courtier* (1528), Baldesar Castiglione laid out the arguments on both sides of the "woman question," and in *Orlando Furioso* (1532), Ludovico Ariosto made fun of misogynists while celebrating the female targets of their animosity.[7] Although these authors and the dozens that came after them did not use the modern term "gender," they were well-aware that gender was socially constructed.

> Since the excessive tyranny of men prevails over divine right and natural laws, the freedom that was once accorded to women is in our day obstructed by unjust laws, suppressed by custom and usage, reduced to nothing by education. For as soon as she is born a woman is confined in idleness at home from her earliest years, and, as if incapable of functions more important, she has no other prospect than needle and thread. Further, when she has reached the age of puberty, she is delivered over to the jealous power of a husband, or she is enclosed forever in a workhouse for religious. She is forbidden by law to hold public office; even the most shrewd among them are not permitted to bring a suit in court.[8]

Once we get over our surprise at discovering all these early European feminists, the question then becomes: What happened? How are we to reconcile this significant literary output with a total failure to produce any tangible improvements for women? (And how can a repetition of this pattern be avoided elsewhere?) For that matter, it has been argued that conditions were actually getting worse, that women

friend and biographer, Giovanni Niccolò Doglioni, lamented that her literary output was restricted by the demands of raising children and running a household.[3] In sixteenth-century Venice it was thought unbecoming for a woman to flaunt skills other than those of a domestic nature. Like modern talents who are forced by family and society to write under pseudonyms, Fonte had to publish some of her work anonymously.[4] Regardless of time or place, women living in patriarchal societies face familiar prejudices and limitations.

The Worth of Women was part of an emerging feminist critique of male privilege. Already in the thirteenth century it was being said in some quarters that "*mulier prefertur viro*" ("woman is to be preferred to man"). A variety of reasons were given: because Eve was created from man, whereas Adam was created from dirt; because a woman was the mother of God, whereas men are unable to conceive; because Christ first appeared to a woman after the resurrection; and because the Virgin Mary is exalted above the choir of angels.

When Christine de Pisan made such assertions in her famous *Book of the City of Ladies* (1404), she began what later came to be called the "*querelle des femmes*," a debate over the status of women which continued until the end of the eighteenth century.[5]

Even Chaucer's Wife of Bath questioned the male construction of reality. Where is it written, she demanded, that a woman ought not to marry five times? She wanted proof—textual evidence—that serial marriages were forbidden to women. From her perspective, everything written or said by men about women was suspect, a notion that modern feminisms share in full and—as historians have discovered in the last twenty-five years—a notion that was supported by Renaissance feminists such as Moderate Fonte.

In the same way that Margueritte de Navarre wrote and published her own collection of tales (*Heptameron*, 1558) in order to challenge the misogynist view of women presented by Boccaccio in the *Decameron* (c. 1350), Christine de Pisan's *Book of the City of Ladies* was a response to Boccaccio's *On Famous Women* (c. 1360). *On Famous Women* was a sort of biographical dictionary cataloguing famous women, mostly from the ancient Greco-Roman world. Intended as praise for the female sex, it actually praised those qualities which men most valued in women: obedience, silence, chastity. According to Boccaccio's reading of the past, strong women, especially those who entered public (male) space, suffered divine retribution. Christine de Pisan offered an alternative reading. Setting

the similarities, throwing into relief those regional features which are genuinely unique.

The impact of gender not only upon our knowledge of pre-modern Europe but also especially upon the field of medieval history, which I know best, as well as upon early modern history, has some interesting parallels with developments in scholarship on the Middle East. Many of the challenges currently facing historians of Middle Eastern women—misconceptions about women's issues, the absence of strong, visible women's groups, marginalization in the academy, political biases and the lack of resources in terms of research materials, research facilities and gender programs—were likewise obstacles to historians working on the medieval and early modern West.[1] Hopefully these analogous European examples will suggest new epistemological questions and new avenues of research, especially through the analysis of non-traditional archival sources. Thus this essay is both a *point d'arrivée* and a *point de départ*.

Women in Pre-Modern Europe

> Do you really believe that everything historians tell us about men—or about women—is actually true? You ought to consider the fact that these histories have been written by men, who never tell the truth about anything except by accident. And if you consider, in addition, the envy and ill will they bear us women, it is hardly surprising that they rarely have a good word for us, and concentrate instead on praising their own sex in general and particular members of it, as a way of praising themselves.

Although it sounds like something Emilia might have said to Desdemona—or a speech from Jane Austen's *Northanger Abbey*—or, better yet, a quotation from *A Room of One's Own*—this bit of feminist historiography actually appeared in a humanist dialogue called *The Worth of Women—Wherein is Clearly Revealed Their Nobility and Their Superiority to Men*.[2] It was written in 1592, by Moderate Fonte, a Venetian noblewoman, completed on the evening before she died, giving birth, at the age of thirty seven.

Fonte was an exceptionally gifted writer, and it is symbolic that she passed away after delivering both her book *and* her child. Her

Gendering History: Europe and the Middle East

David R. Blanks

Introduction

In this review article of historical research, I am proposing that historians' reading of each other's works in different regions will not only develop a more comprehensive outlook, but will also have reciprocal benefits. Western historians can learn from their Middle Eastern counterparts how activism can enrich historical research, and Middle Eastern historians can learn from European history and historiography how to go beyond limits imposed by the power of the established academy. This proposition will focus on gender issues as the testing grounds for historical writing and research in two parts of the world: Europe and the Middle East.

To begin with I think it is worthwhile to trace some of the early attempts by European scholars and intellectuals to alter the status of women through their reexaminations of gender roles. Revisionist writers such as Christine de Pisan were commenting on the socially constructed nature of gender as early as the fourteenth and fifteenth centuries, initiating a tradition which has inspired and informed contemporary feminist studies on both sides of the Mediterranean. Thus my brief description of the *querrelle des femmes* has two purposes. For non-specialists with an abiding interest in gender and history, it supplies the background material for the sections that follow concerning the ways in which gender has altered our understanding of the European past and changed the ways we practice and theorize medieval and early modern history.

For specialists in the history of Middle Eastern women, the intent is to highlight some of the historical moments when western intellectuals questioned the lack of equality between men and women. This is a way of positioning the eventual emergence of a gender-sensitive approach to the past and also a way of offering a model for comparative analysis. The differences are as significant as

Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *Feminisms: A Reader.* Ed. and intro. Maggie Humm. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1992. 287-290.

Scheman, Noami. "Missing Mothers/Desiring Daughters: Framing the Sight of Women." *Critical Inquiry* 15:1 (1988). 62-89.

Schleifer, Ronald, and Robert Con Davis, eds. *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies.* 3rd edn. NY & London: Longman, 1994.

Schutte, Ofelia. "Philosophical Feminism in Latin America and Spain: An Introduction." *Hypatia* 9:1 (1994). 142-146.

Schweickart, Patrocinio. "Engendering Critical Discourse." *The Current in Criticism: Essays on the Present and Future of Literary Theory.* Eds. Clayton Koelb and Virgil Lokke. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 1987. 295-317.

Sells, Laura. "Feminist Epistemology: Rethinking the Dualisms of Atomic Knowledge." *Hypatia* 8:3 (1993). 202-210.

Showalter, Elaine. "Feminism and Literature." *Literary Theory Today.* Eds. Peter Collier and Helga Geyer-Ryan. Oxford: Polity Press in association with Blackwell, 1992. 179-202.

Smith, Steven G. *Gender Thinking.* Philadelphia, Pennsylvania: Temple UP, 1992.

Spivak, Gayatri C. "Imperialism and Sexual Difference." *The Current in Criticism: Essays on the Present and Future of Literary Theory.* Eds. Clayton Koelb and Virgil Lokke. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 1987. 319-337.

Vance, Carole S. "Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality." *Knowing Women: Feminism and Knowledge.* Ed. Helen Crowley and Susan Himmelweit. 1992, rpt. Cambridge: Polity Press in association with Open University, 1994. 132-145.

Woolf, Virginia. *Three Guineas.* New York: Harcourt Brace, 1938.

Wheatsheaf, 1992. 331-335.

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Longino, Helen. *Science as Social Knowledge*. Princeton, N. J.: Princeton UP, 1990.

MacKinnon, Catharine. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory." *Feminisms: A Reader*. Ed. & intro. Maggie Humm. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1992. 117-121.

Mandelbaum, Maurice. *History, Man, and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins UP, 1971.

Megill, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.

Miller, Nancy K. "Representing Others: Gender and the Subjects of Autobiography." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6:1 (1994). 1-27.

Millman, Marcia, and Rosabeth Moss Kanter, eds. *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. New York: Anchor Books, 1975.

Moi, Toril. "Representation of Patriarchy: Sexuality and Epistemology in Freud's Dora." *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. 3rd edn. NY & London: Longman, 1994. 388-399.

Nash, Margaret. "Is Women's Philosophy Possible? Book Reviews." *Hypatia* 8:1 (1993). 205-208.

Nelson, Lynn Hankinson. *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. Philadelphia: Temple UP, 1990.

Okin, Susan. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

__________. *Women in Western Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1979.

Pringle, Helen. "Women in Political Thought." *Hypatia* 8:3 (1993). 136-159.

Rooney, Phyllis. "Feminist-Pragmatist Revisionings of Reason, Knowledge, and Philosophy." *Hypatia* 8:1 (1993). 16-37.

Rorty, Richard. "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View." *Hypatia* 8:2 (1993). 96-103.

______________. *Simians, Cyborgs and Women*. London and New York: Routledge, 1991.
Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell UP, 1991.
Hartsock, Nancy. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Eds. Sandra Harding and Merrill B. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1983. 283-310.
Hawkesworth, Mary. "Confounding Gender." *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*. 22:3 (1997). 649-685.
Hayles, N. Katherine. "Gender Encoding in Fluid Mechanics: Masculine Channels and Feminine Flows." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 4:2 (1992). 16-44.
Hekman, Susan. *Gender and Knowledge: Elements of Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern UP, 1990.
Hennessy, Rosemary. "Women's Lives/Feminist Knowledge: Feminist Stand-point as Ideology Critique." *Hypatia* 8:1 (1993). 14-34.
Hierro, Graciela. "Gender and Power." *Hypatia* 9:1 (1994). 174-183.
Holland, Nancy J. *Is Women's Philosophy Possible?* Maryland: Rowman and Littlefield, 1990.
Hooks, Bell. *Outlaw Culture, Resisting Representations*. NY: Routledge, 1994.
Johnson, Barbara. *A World of Difference*. Maryland: The Johns Hopkins UP, 1987.
Kanter, Rosabeth Moss, and Marcia Millman, eds. *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. New York: Anchor Books, 1975.
Keller, Evelyn Fox. "How gender matters, or, why it's so hard for us to count past two." *Inviting Women: Science, Technology, and Gender*. Eds. Gill Kirkup and Laurie Smith Keller. Cambridge: Polity Press in association with Open University, 1992a. 42-56.
______________. "Feminism and Science." *Feminisms: A Reader*. Ed. & intro. Maggie Humm. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1992b. 311-317.
Kelly-Gadol, Joan. "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History." *Feminisms: A Reader*. Ed. and intro. Maggie Humm. New York and London: Harvester

Reader. Ed. and intro. Maggie Humm. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1992. 46-50.

Derrida, Jacques. *Limited Inc. abc...* Trans. Samuel Weber, intro. & ed. Gerald Graff. 1988, rpt. Evanston, Illinois: Northwestern UP, 1993.

______________. "This Strange Institution Called Literature." *Acts of Literature*. Ed. & trans. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.

______________. "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference." *A Derrida Reader: Between the Blinds*. Ed., notes, & intro. Peggy Kamuf. New York & London: Havester Wheatsheaf, 1991.

______________. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Ed. Christie McDonald, trans. Peggy Kamuf, *et. al.* London and Lincolin: University of Nebraska Press, 1988.

______________. "Sending: On Representation." *Social Research* 49:2 (Summer 1982). 294-326.

______________. "The Law of Genre." *Critical Inquiry* 7:1 (1980). 55-81.

Di Stefano, Christine. "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism." *Feminism/Postmodernism*. Ed. Linda Nicholson. New York: Routledge, 1990.

Fee, Elizabeth. "Nineteenth Century Craniology: The Study of the Female Skull." *Bulletin of the History of Medicine* 53 (1979). 415-433.

Flax, Jane. "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory." *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 12:4 (1987). 621-643.

Grant, Judith. "I Feel Therefore I Am: A Critique of Female Experience as the Basis for a Feminist Epistemology." *Feminism and Epistemology: Approaches to Research in Women and Politics*. Ed. Maria J. Falco. New York and London: The Haworth Press, 1987. 99-114.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana: Indiana UP, 1994.

Haraway, Donna. "A Cybrog Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," 1985. Rpt. Davis and Schleifer, eds. *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. 3rd edn. NY & London: Longman, 1994. 566-595

and keep the generic divide intact. To collapse genders is certainly to realize full castration; it is to throw away for nothing the very possibility of justice, knowledge, and well-being. No one knows whether any of the various genders is doing well or ill. Moreover, one has neither the proper distance across which one extends one's respects to the "other" as *other*, nor the necessary space for generic voices in dialogue. In advancing gender-free knowledge and society, women seem to be losing in winning; only masculinism accommodates such a discrepancy.

Works Cited

Amorós, Celia. "Cartesianism and Feminism: What Reason Has Forgotten; Reasons for Forgetting." *Hypatia* 9:1 (1994). 147-163.

Aristotle. "Politics." *Aristotle on Man in the Universe*. Rev. and modified trans. Louis Ropes Loomis. 1943, rpt; NY: Walter J. Black, 1971. 249-416 [my quotation, p. 256, corresponds to 1254b 13-15].

Benston, Margaret Lowe. "Women's Voices/Men's Voices: Technology as Language." *Inviting Women: Science, Technology, and Gender.* ed. Gill Kirkup and Laurie Smith Keller. Cambridge: Polity Press in association with Open University, 1992. 33-41.

Bickford, Susan. "Why We Listen to Lunatics: Antifoundational Theories and Feminist Politics." *Hypatia* 8:2 (1993). 104-123.

Bleier, Ruth. *Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women*. New York: Pergamon Press, 1984.

Bordo, Susan. "The Cartesian Masculinization of Thought." *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 11:3 (1986). 439-456.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Code, Lorraine. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. New York: Cornell UP, 1991.

Crasnow, Sharon L. "Can Science be Objective? Longino's Science as Social Knowledge." *Hypatia* 8:3 (1993). 194-201.

Davis, Robert Con. and Ronald Schleifer, eds. *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. 3rd edn. NY & London: Longman, 1994.

De Beauvoir, Simone. "*The Second Sex*, Extract." *Feminisms: A*

when he points in feminism to the interest, the loss for nothing, castration, and masculinism. As he puts the case,

> It is "man" who believes that his discourse on woman or truth *concerns* [*matters to*] woman—circumvents her . . . It is "man" who believes in the truth of woman, in woman-truth. And in truth, the feminist women who are the target of Nietzsche's constant sarcasm are men. Feminism is the operation by which woman wants to resemble man, the dogmatic philosopher, demanding truth, science, objectivity, that is, demanding the whole virile illusion, along with the castration effect that comes with it. Feminism wants castration—including that of woman (1991 363).

Relying on the importance of gender, women have exposed how masculine science and knowledge have always been. The successes women have achieved in this fight are admirable. However, no reason justifies the denial of gender distinction; this denial only reintroduces the dominance of masculinism. To pose a claim for a gender-free knowledge (just after proving the contrary) renders nebulous the point of the alternative project. Gender is crucial not only to unclothe prejudice, but to advance alternatives as well. That gender is said to be a cultural construct does not deplete its reality one iota; truth (the quarry of the science of both male and female) is itself a cultural construct and has been feminine ever since its invention.

One has to realize that one's gender is imposed from without, and is thus that which is beyond one's reach; one (strictly speaking) can only deny that which is not one's own. It makes no difference whether one affirms or rejects one's gender; it makes all the difference in the world to affirm the gender of the other. Being another name of the signature, one's gender receives its importance and identity only belatedly from the other as other. As Derrida puts it in "a very lapidary fashion, it is the ear of the other that signs. . . . It is rather paradoxical to think of an autobiography whose signature is entrusted to the other. . . . A text is signed only much later by the other" (1988 51). Of sexual gender, Derrida says the same: "The sex of the addresser awaits its determination by or from the other. It is the other who will perhaps decide who I am—man or woman" (52).

One should therefore advance the investment in woman-truth

"undecidables" in Derrida's deconstruction. Cognizant of the difficulty of climbing "when you are holding on to both ends of a pole," Haraway can only hope that "changing metaphors" will solve the impasse. However, shifting metaphors only exasperates the problem; language is thoroughly masculine. In Rorty's words, "masculinism seems so thoroughly built into everything we do and say in contemporary society that it looks as if only some really *massive* intellectual change could budge it" (100). In his conclusion Rorty, however, shatters even this murky hope:

> Masculinism is a much bigger and fiercer monster than any of the little, parochial, monsters with which pragmatists and deconstructionists struggle. For masculinism is the defense of the people who have been on top since the beginning of history against attempts to topple them; that sort of monster is very adaptable, and I suspect that it can survive almost as well in an anti-logocentric as in a logocentric philosophical environment (101).

With this position in mind, Derrida's reluctance to ally his thinking with feminism seems justified. For him, all "isms", particularly feminism, are not only variations of bad metaphysics that should be denuded, but specifically masculinist. If certain women critics (Pringle, Showalter, Hierro, Celia Amorós, among others) have rejected the idea of "male" feminists because those penetrate female discourse without addressing their own, Derrida rejects feminism itself because it is a masculine enterprise and a form of castration. For him, "feminist discourse risks reproducing very crudely the very thing which it purports to be criticizing" (1992 60). As such, feminism seems to foster castration (a "loss" or sacrifice for nothing). "If . . . it took place," Derrida says, "castration will have been this syntax of the undecidable that guarantees all discourses pro and con by annulling them and equating them. It is the *coup pour rien*, the throw for nothing, the waste of time—which, nonetheless, is never attempted without some interest" (1991 363).

The denial of gender in feminist discourse is nothing but this "throw for nothing" which is always attempted with interest. However, as it turns out, the "interest" here is nothing other than a masculine investment. Derrida himself has tied the threads together

at the outset. Their advocacy, even as they assert the contrary, assumes that women's lives are outside the ideology exposed at work in male's paradigms of knowledge. This is in fact a glaring example of how women could, as Spivak has pointed out, be "complicitous with the institution" against which they are fighting. They are oblivious to the exact power they have recognized in traditional epistemology, forgetting, as Hennessy reminds us, that:

> Women's lives are shaped by ideology both in the sense that their lived experience is never served up raw but is always made sense of from a host of vantage points, including those of the woman experiencing the events and those of the feminist critic, scholar, or theorist who appeals to women's lives as the basis for her knowledge. Women's lives are only intelligible at all as a result of the ways of making sense of the world available in any historical moment (24; cf.: Judith Grant).

Women epistemologists seem to want to have it both ways: to be women and to obliterate gender; they want to reify the very law which they attack, the "law of the law of gender/genre." Only within this law of "belonging without belonging" can Sandra Harding assert: "the validity of our claims must be largely independent of who makes them, but it still matters who says what, when, and to whom" (283). And only within this law can Bordo too demand that men think again more like women, and can at the same time assert that "it is necessary (and inevitable) that feminine modes should now appear as revealing more innovative, more humane, and more hopeful perspectives" (456).

According to Carole S. Vance, feminists are trapped between the desire to do away with "gender system and its primacy in organizing social life," and the legitimate goal of defending "women as a group." As she puts the case in relation to "Social Construction Theory": "Defending women or advancing their interest . . . emphasizes their status as a special group with a unique collective interest, distinct from men, thus replaying and perhaps reinforcing the very gender dichotomy crucial to the system of gender oppression" (143).

Although a contradiction in terms, this move seems essential; it is in fact analogous to the logic of "representation" or the

gender-determined sorts of knowledge. . . . Power always creates its own definitions, and this is particularly true of the distinctions between masculine and feminine" (398).

This call for the collapsing of gender distinctions hinges on the desire for full participation and representation; that is, for total immediacy and assimilation. The motivation behind this tendency involves the assumption that once barriers are collapsed, everyone in the ensemble will be equally represented and equally articulate, a democratic ideal that has always proved a failure. Having perceived the masculinity of science and its universal standards, women ought to have recognized the dangers of assimilation. For Keller, "The first thing this recognition enables us to do is to begin to make sense of the failure of the promise of equity. To be included in the big 'one' means not to be equally represented, but to be unrepresented. It is to be swallowed up whole, negated in the quest for assimilation" (1992a 43). To me, the masculine's tendency to exclude women from representation is only partly due to male dominance. Representation as such, in its various senses, is essentially exclusionary; as Derrida puts the case, "the essence of representation is not a representation, it is not representable, there is no representation of representation" (1982 314). This is perhaps why it is both attractive and abusive. Women should avoid falling into its trap especially as women now know only too well the ruses through which representation has always functioned (see bell hooks).

Moreover, the persistent pattern of affirming then denying gender's importance seems to be rooted in two mutually exclusive assumptions: gender, like other cultural constructs, is "fictitious", and whatever is not a "fictitious cultural construct" is supposed to be real; consequently, it is always possible to verify its existence and significance outside cultural formation. Such a putative position, however, not only denies the conclusions and ends of its own premises, but falls prey to the traditional masculine epistemology and to the naive faith in independent, transcendent truth. The call for collapsing gender distinctions assumes that *woman* is outside the socio-political formation, and that she is, in and of herself, a self-sufficient entity independent of the powers that give woman her generic identity, be it sexuality or something else.

Assuming the difference and richness of women's lives, Harding, Code, Nelson and others thus subscribe to a paradigm of transcendent knowledge against which they themselves have revolted

> to comprehend the issue of gender difference from the point of view of women, to listen with the ears of a woman, to hear what remains unspoken—to intuit the experiences, values, motives, and mode of being that forms the substance of the claims . . . The discussion of gender would problematize not only woman's gender but also his own. He would understand what it means to be, like woman, a gendered being rather than the paradigmatic human (312).

This call for total comprehension and interchangeability fails to recognize the irony on which it is built. "Gender difference" ought to forestall one's ability "to intuit experiences, values, motives" of the other; otherwise, it renders difference pointless or too transparent to warrant communication, dialogue, and good listening. The possibility of this kind of comprehension is the state of plenitude that has informed metaphysics at all times. Only the absence of difference will allow the free movement between positions, and Schweickart's demand for physical and mental interchangeability between male and female denies the very difference whose importance she has sought to emphasize. Ironically, having asserted, established and promoted this generic importance in the title of her piece and throughout her ingenious argument, Schweickart can only conclude her piece emphatically: "Although gender differences in interactive competence may be very deeply ingrained, it does not follow that they are essential sexual characteristics. There are good reasons to believe that gender differences could be bridged" (313).

This flat denial of gender's importance is similarly reached by Toril Moi. She argues persuasively that Freud's erroneous treatment of Dora, which perpetuated a faulty tradition of statements and approaches concerning this psychological case, stems from the failure to see the importance of gender. For Moi, without asserting the importance of gender, Freud's failings, "patriarchal prejudice," and the relation between "sexuality and epistemology" will remain imperceptible, and an accurate understanding of "Dora" will remain beyond hope. Yet, like Schweickart, Moi too concludes emphatically: "It is politically important, however, to point out that this pathological division of knowledge into masculine totality and feminine fragment is completely mystifying and mythological. There is absolutely no evidence for the actual existence of two such

inquiry is a consequence of this inquiry's being a social, and not an individual, enterprise" (67). Both positions, however, avoid the crucial issue of how socio-political power forms, sustains, and legitimizes such communities.

A better example of emphasizing then denying the importance of gender is Patrocinio Schweickart's well-argued study that takes into account literary criticism, communication, critical theory, and philosophy. While Johnson wants "the sexes [to] stand in relation to each . . . as two distinct entities" (37), Schweickart openly calls for "Engendering Critical Discourse." However, at crucial moments in her argument, she succumbs to the same ironic turn. Like Longino, Nelson, Harding, Code, and all standpoint theorists, Schweickart too believes that knowledge is a product of community, an insight for which she credits pragmatism. For her, "pragmatism situates knowledge, truth, and meaning in human interests and social practices," and relates them to discourse and to relational subjectivities: "knowledge, truth, and reality are produced through discourse, and discourse implies an intersubjective relation" (298). Thus, gender is decisive. Calling on related studies, Schweickart sums up gender's importance: "Gender-differences in discursive behavior are consistent with the differences in moral and cognitive development found by Carol Gilligan . . . the moral and cognitive development in males is informed principally by the drive toward individuation and autonomy; in women by the need to form and sustain a relationship . . . men operate according to an 'ethic of right' and women according to an 'ethic of care'" (305).

Schweickart even censures Habermas's "model of ideal discourse" for ignoring gender's decisive role; his model "does not incorporate the obligation to be responsive to the voice of the other, to protect and nurture fragile speech, to assume responsibility for doing 'interactive labor,' to draw out, to facilitate, to engender and cultivate the speech of the other" (308). Her idea of the "good listener" justifies her demand that one be sensitive to sexual difference: "The idea of being a good listener to another involves a commitment to the realization of two subjectivities and to a process that coordinates the need to establish connection with the need to preserve difference" (111). Gender's centrality reaches its peak when she demands that "man" respect this importance to the point of exchanging with women not only places but also "ears". "A man would try," she says,

difficult for women to express themselves: the concepts and vocabulary available to them are those that come out of male experience" (38). It is odd to attempt to articulate woman's voice by bringing her closer to her oppressor. Similarly, Okin assures justice for women by eliminating gender, as if woman would still remain woman once she is degendered.

The irony is even sharper in Harding's case, since she bases knowledge in "women's lives." For her, feminists of both sexes seek two things. To put the second first, they want "to invent modes of thought and learn the existing techniques and skills that will enable women to get more control over the conditions of their lives." As it turns out, this ability depends on the first; namely, on closing the generic gap: "Feminists (male and female) want to close the gender gap in scientific and technological literacy" (5). In her purifying vein, Harding moves to sterilize science and language through the specific elimination of gender: "Eliminating the reliance on misogynistic metaphors in science could require eliminating gender itself if . . . gender is fundamentally an asymmetrical power relationship" (19). Thus, Harding wants at once two exclusive things: to set women apart and to eliminate gender itself. The first asserts the richness of "women's lives" for a richer and "more accurate knowledge" but the second denies the importance of the first. Harding, however, seeks this "sterility" for a small and doubtful reward; she believes that her position will contribute to solving "the problem of how to degender the natural sciences" (46). And she is certainly not alone; even epistemologists like Code and Nelson want to do away, once and for all, with gender.

Along the same line, although emphasizing the importance of the "knower's" feminine gender in particular, Code nevertheless shelters her knowledge paradigm in friendship rather than in anything feminine. Against the paradigm of *mothering* some feminists advance, Code champions "friendship" specifically because it is *not* "gender dependent," but rather "careful, reciprocal, non-imperialist" (204). She somehow believes that friends do not "exploit" one another in this relationship. The irony becomes sharper when Code herself acknowledges the impossibility "of ideal objectivity, universality, and gender-neutrality" (251). Nelson, for her part, disperses knowledge through a genderless community: "Communities, not individuals, 'acquire' and possess knowledge" (14). This dispersal is also shared by Helen Longino who believes that "the objectivity of scientific

economics, philosophy, etc. One cannot emphasize the point enough. And, moreover, one expects that this generic distinction will be defended as sacred, especially as it is said to be the source of justice, knowledge, and well-being. Surprisingly, these radical voices that emphasize gender's importance are the ones calling for the elimination of gender distinction.

Benston, demanding the creation of newer sciences, technologies, and people, seals her call by indicating how "these will be necessary for ending the barriers that now exist between men and women" (41). Having traced the demoting treatment of "women in western political thought," Susan Okin has demonstrated that "gendered" theoretical tools have always existed and that, consequently, women have been relegated to second-class citizenship. Forgetting that feminism itself is thoroughly gendered, she seems to promise feminist scholars degendered theoretical tools that can change the world. As she sums up her thesis, "when women, who have always been minor characters in the social and political theory of a patriarchal world, are transformed into major ones, the entire cast and the play in which it is acting look very differently" (1979 12). Ten years later, relating justice to gender in the family, she finds nothing but gender separating women from utopian life: "A just future would be one without gender" because "The genderless family . . . is more just to *women* [my emphasis]; it is more conducive to equal opportunity, both for women and children of both sexes; and it creates a more favorable environment for the rearing of citizens of a just society" (1989 171, 183 respectively). This is the prescientific utopian primitivism Bordo hopes for: "There have been cultures in which (using our terms now, not theirs) men thought more like women, and there may be a time in the future when they do so again. For the prescientific understanding of the world, detachment is not an epistemological value" (455).

What is so glaring in such statements is the formation of "generic woman" and the oppressive situation to which "she" is limited. Ironically, just as the elimination of gender distinctions seeks to alleviate oppression, so that very attempt fails to take into account the possibility of "en-monstering" the female and of bringing her ironically closer to more oppression. Benston calls for the collapsing of the barriers between men and women because these barriers render women mute. "Women are muted," she says, "because they have no part in the creation and validation of meaning. The result is that it is

in which we [feminists] participate" (16). Benston demands the creation not only of new science and technology, but also of new kinds of *people* for the specific purpose of valorizing the feminine: "we will have to change science and technology to give more primacy to the kinds of approaches now considered feminine. If we can do that, the consequences will be new kinds of technology as well as new kinds of people" (41). This is indeed the ambition of Nancy J. Holland in philosophy; as Nash phrases her position, "women's philosophy would do more than include women under the rubric human; it would change our understanding of the 'human' and the 'philosophic'" (206).

In her turn, Keller seeks a "reconceptualizing" of the tenets of scientific knowledge in order to outdo the ideology of "objectivist illusion." For her, "A first step, therefore, in extending the feminist critique to the foundations of scientific thought, is to reconceptualize objectivity as a dialectical process so as to allow for the possibility of distinguishing the objective effort from the objectivist illusion" (1992b 313). Harding, too, seeks similar redefinitions of "objectivity, rationality, and scientific method" in order to "eliminate sexist bias in biology and the social sciences" (19).

This call for radical change rests on a classical liberal quest: to improve knowledge, to right distortions and wrongs, to alleviate social and political oppression, and to create (in Okin's words) "a more favorable environment for the rearing of citizens of a just society" (1989 183). No cause is as worthy of the effort as this. Harding speaks for the majority when she seeks "sciences and technologies that are for women and that are for women in every *class*, *race*, and *culture*." For her, "such sciences can and must benefit men, too" (5). Like Okin and Benston, she promises humanity a better knowledge, a better nature, and a better social life once the male paradigm is flipped over. To ground knowledge in women's lives is to gain a knowledge "different from and in some respects preferable to knowledge claims grounded in the lives of men in the dominant groups" (47). The benefits of this new paradigm are inviting. "Using women's lives as grounds to criticize the dominant knowledge claims," Harding reiterates, "can decrease the partialities and distortions in the picture of nature and social life provided by the natural and social sciences" (121).

What is manifest in all these statements is precisely the importance of the feminine gender to issues of epistemology, politics,

that which is in fact a ruse in the structure of confinement and restriction. When Johnson points to the necessity of "epistemological damage" that should result from the inclusion of the female subject and knowledge within established institutions of knowledge, she is in fact emphasizing the necessity of distinguishing liberal attitudes from structural change. In her "Teaching Ignorance," Johnson says: "Moliere's feminism is actually a form of benevolent paternalism and not in any sense a plea for the reorganization of the relations between the sexes. Like all forms of liberalism, it is an attempt to change attitudes rather than structures" (79). Interrogating the "liberalism" of antifoundational theorists (especially Rorty's), Susan Bickford makes the same point: "Women may have a need to change the structures of liberal society in a fundamentally different way" (114). Rorty himself, however, sees radical feminism "in rich democracies" as a reformist movement: "On its political side feminism looks like a reformist rather than a revolutionary movement" (97).

Liberal attitudes remain part and parcel of the masculine enterprise, an enterprise which dictates the very choices available to male and female. In her "Imperialism and Sexual Difference," Spivak accentuates this disarming necessity of which women must be aware: Feminist criticism "must recognize that it is complicitous with the institution within which it seeks its space," and the varieties of its "theory and practice must reckon with the possibility that, like any other discursive practice, they are marked and constituted by, even as they constitute, the field of their production" (319). This deconstructive phrasing of standpoint theory emphasizes the reciprocal complicity between social relations and ideology. Hennessy asserts that "patriarchal regimes of power do give men dominance over women . . . they have succeeded historically in part by naturalizing this domination and by eliciting the consent of the dominated, and . . . these regimes of power are exclusively gender specific but are traversed by and embedded in other social categories" (23).

The most radical voices seem to confuse attitudes with structures. Common to all of them is the belief in the importance of the feminine gender for the radical change they seek; yet they uniformly end up endorsing the classic attitudes promoted by the traditional ideology of scientific and pure knowledge. A few examples will illuminate the case. Harding, first, asserts determinedly: "We must 'invent' the very Western sciences and institutions of knowledge

IV. Women Paradigm

This disabling situation has politically motivated feminist women to seek a better model of knowledge whose traits clash openly with masculine norms. However, as advanced, the features of this alternative paradigm become self-defeating; gender is simply sacrificed by explicitly marginalizing its significance to knowledge, assuming that a degendered knowledge eventually eliminates the oppressive features of "generic" masculinism. The sacrifice (the ultimate "loss" Hierro assigns to the female last name and virginity) is the price paid for the opposing stand the female paradigm takes against the traditional male model. This stand sanctions the feminist polemical argument and justifies rejecting the features of the traditional male model.

However, the structural nature of "position taking" makes it imperative for women's paradigm to at least mark a "space" of its own and dearticulate the traits of the target model. This necessity, as Hartsock maintains, is reflected even in mental and behavioral activities of any two opposed groups (i.e., men and women): indeed, "one can expect that the vision of each will represent an inversion of the other" (285). Becoming a necessity, this inversion prevails even in Keller's cautious position. Thus, for her, Barbara McClintock (the 1983 Nobel Laureate in medicine and physiology) has brought "to science precisely those attributes that have traditionally been devalued as feminine." These turn out to be "feeling, intimacy, connection, and relatedness" (1992a 49). Utilizing all resources to ensure a successful inversion, women activists have promoted the exact opposite characteristics of the masculine paradigm. Against the male's value of distance, they have advanced immediacy and intimacy; against disinterest, care; against dispassion, compassion; against impartiality, partial attachment and involvement; against objectivity, subjectivity; against "facts", women's personal experience; and against isolation, community. The female model, therefore, stops neither at the rejection of old male traits nor at the cherishing of female characteristics. In valorizing the female, it reaches into the very core of epistemology itself.

Such a move, nevertheless, has its own dangers which seem reminiscent of conflating biological sexuality and cultural "gendering". Failing to differentiate effective socio-political structures from irrelevant liberal attitudes, women often celebrate as "liberation"

Having exposed these features in male epistemological models, and because of the relation gender studies maintains with feminism, gender studies has emphasized "women" disenchantment with the consequences latent in the "male" epistemological discourse. The main objections target the consequences of the binary and hierarchical constructs that normalize the slippage from biological to socio-political values and privileges. An essential part of "male" epistemology, this slippage moves freely from "nature vs. culture" to man over against woman, leading to the unwarranted conclusion: "man" is "naturally" fit for all culturally privileged notions. The process of legitimization passes through two phases: first, the confusion of biology with cultural constructs, then the "ideological justification" as purely scientific of what is already assumed.

Power, in the form of rules and mores, institutes such justification. Any deviance from established conventions appears monstrous and requires fierce opposition. This is indeed the Law of "genre/gender" Derrida has articulated. For him the attributes of "genres in all genres," especially "biological *genre* in the sense of *gender*," are disarmingly limiting. "As soon as the word 'Genre' is announced," he says, "as soon as it is heard, as soon as one attempts to conceive it, a limit is drawn. And when the limit is established, norms and interdictions are not far behind" (1980 56). At a more tolerant level, the law of science and knowledge will be called upon to justify distinctions. As Elizabeth Fee points out, "as long as there are entrenched social and political distinctions between sexes, races or classes, there will be forms of science whose main function is to rationalize and legitimize these distinctions" (433).

This is the perpetual process that legitimates as natural its own cultural assumptions; in so doing, the process itself as a cultural construct makes it impossible to see beyond what it provides and sanctions. Equating genre with gender, Derrida spells out the results of the distinctions to be maintained: "as soon as genre announces itself, one must respect a norm, one must not cross a line of demarcation, one must not risk impurity, anomaly, or monstrosity" (1980 57). Harding reminds us of how our activities construct and limit our understanding, for what we do shapes what we can know. Accordingly, science or knowledge always justifies as incontrovertible conclusions that which generic knowledge has already assumed. It becomes a truism to say, with Bleier, "science, by definition, is a male activity" (165).

not only between two biologically different groups (women and men), but also between the very attributes marking the knowledge paradigm of each. Thus, the attributes of "legitimate" knowledge are sanctioned by the constructed "gender" of the agent who claims "knowledge". To uphold the masculine paradigm and its values, power is instrumental. This is as clear in science as in non-science: "male power produces the world before it distorts it," MacKinnon tells feminists (118). And she is by no means alone. For Hierro,

> Patriarchy in its logic of totally controlling power establishes the ideology of transcendence that transforms the real world into a symbolic world. It tells us *how* the world is, and it is willing to destroy the world so that it is that way. For that reason it used the excellence of rational and scientific thinking to create the ultimate weapon of controlling power: the atomic bomb (179).

Both distortion and power materialize in Orwell's Big Brother conception of the "truth". As the argument in the "Ministry of Love" between O'Brien and Smith demonstrates, the Party is always right even when it says two and two are five. O'Brien, inflicting physical pain on Winston, rests his case. In Schweickart's words, "The notion of truth is rendered meaningless in Oceania not because of the Party's power to manipulate historical documents . . . but because of its power to control discourse" (301).

This control need not be conscious; position theorists have made it clear that the reciprocation between culture and its concepts is crucially limiting. The creation of reality, truth, knowledge, etc. depends on the very ideology culture maintains and enforces. As Rosemary Hennessy demonstrates,

> In any particular historical formation, what it is possible to know is both shaped by and in turn helps delimit the contradictory development and displacement of economic and political forces. Under capitalism, the prevailing ideologies or ways of knowing mystify exploitation and oppression by presenting these arrangements as the way things naturally ought to be. Ideology is a material force because it (re)produces what gets to count as "reality" . . . (22).

well as across socio-racial and class formations. In all, the attributes of the male epistemological model are emphasized against those of the female. This dichotomy not only splits genders in their relation to their different world views, concepts, and socio-political activities, but penetrates as well into their relation to fields as diverse as those of technology and machines. In addressing this issue, Benston ties technology to the world view of the gendered perspective. The male's world view, she asserts,

> emphasizes objectivity, rationality, control over nature and distance from human emotions. Conversely, girls and women are not expected to know much about technical matters. Instead, they are to be good at interpersonal relationships and to focus on people and on emotion. They are to be less rational, less capable of abstract, "objective" thought (33).

Like Carol Gilligan, she maps out the two worlds of the two genders showing how the attributes of science are faithfully reflected in the cultural roles each gender is supposed to uphold: "women's world is one of people, nurturance and emotion . . . The highly technological world of men is one of single cause and effect, of order and control, of rationality; the human world of women is more complicated and less logical" (39; cf.: Bordo 445).

These well constructed divisions corroborate the reciprocal relation between culture and the world view it breeds and sanctions. Thus, the relation between concepts and the environment from which they grow is always one of constituting and constituted: culture delimits the creation of concepts; concepts, in turn, feed the culture from which they spring. As regards gender, this dynamic process leads always to cultural justification of norms and mores. Keller, in fact, arrests the epistemological scene in its very relation to the culture motivating it and by which culture itself is made: "Modern science is constituted around a set of exclusionary oppositions, in which that which is named feminine is excluded, and that which is excluded—be it feeling, subjectivity or nature—is named female." From this construct, Keller draws a telling conclusion: "To a remarkable degree, to learn to be a scientist is to learn the attributes of what our culture calls masculinity" (1992a 47; cf.: Rooney 21).

These testimonies reveal a binary opposition always in place

and strict objectivity" (203). This is the Cartesian "masculinization" of thought: "The model of knowledge that Descartes bequeathed to modern science, and of which he is often explicitly described as the father, is based on clarity, dispassion, and detachment" (Bordo 440).

Cognitively, the characteristics of this heroic "male" demote the female. As Harding observes, "to be scientific is to be dispassionate, disinterested, impartial, concerned with abstract principles and rules." Yet, "to be a woman is to be emotional, interested in and partial to the welfare of family and friends, concerned with concrete practices and contextual relations" (47). Privileged disciplines must therefore systematically exclude the female. As Barbara Johnson argues, "it would not be easy to assert that the existence and knowledge of the female subject could simply be produced, without difficulty or epistemological damage, within the existing patterns of culture and language" (40). In philosophy, Nancy J. Holland and Margaret Nash find this exclusion "structural". "Exclusion of women from the philosophical tradition is not merely thematic," says Nash, "it is a structural feature of the rhetorical and metaphysical underpinnings of philosophy as a discipline . . . women's philosophy is not possible within the boundaries of this tradition as currently instituted" (205).

As gender and sexuality overlap, the "feminine" becomes the locus of a binary opposition not only between two sexually differentiated groups, but also between their respective epistemological leanings and abilities. Consequently, the biological division is stretched to the very constitution of the human entity, splitting it into mind and body. As Rooney puts it, "the privileging of particular kinds of understandings of reason, mind, and knowledge has been inextricably linked with the simultaneous dismissal or denigration of body, emotion, and the particular as 'feminine'" (20). Johnson, too, notes the "femininity" of the particular: "Not only has the female personal experience tended to be excluded from the discourse of knowledge, but the realm of the personal itself has been coded as female and devalued for that reason" (44).

Placed against their female counterparts, "male" epistemological attributes have disarming results. The socio-cultural constructs assign the attributes of each gender, persistently viewing "reason as male and unreason as female" (Rooney 20) or, in Keller's words, "the scientific mind as male and material nature as female" (1992a 47). Moreover, these attributes are not limited to general epistemology; they cut sharply across specific fields of knowledge, as

on masculinity; privileged male traits become the essence of knowledge, and valued characteristics of "legitimate knowledge" turn out to be those valorized as male attributes. These include: detachment, impartiality, dispassion, distance, separation, isolation: i.e., a form of an autonomous "individuality". Only men are naturally capable of these attributes necessary to science and reason. In fact, the very model of the "knowing subject" is constructed according to the isolated "individual" male scientist, lonely in his laboratory. This is the detachment against which Romantic figures have favored unmediated immediacy. At another level, structuralist epistemology has reinstituted this detachment through the emphasis on spatial and "sight" metaphors that necessitate an ontological separation between the observer and the observed (see Mandelbaum 349-350; Megill 211-217).

This binary opposition between detachment and immediacy informs the privilege of authentic science and individuality. Still, authentic individuality, with the knowledge it sanctions, has always been defined in its opposition to an assumed or declared concept of the "female". Ironically, male rational individuality cannot establish itself without a certain exclusionary yet essential relation to "woman". Tracing the epistemological shifts from the Greeks through the Middle Ages and Renaissance to the present, Noami Scheman concludes:

> [E]pistemic authority was ceded to those who stand at the proper distance from the objects of knowledge and who had achieved the proper degree of independence from them—and from their own contingent "limitations" and "biases". The modern scientist, who has been our culture's hero, achieves this status by reliably accomplishing the normatively male tasks of separation and empowerment based on dissociation from everything maternal and, by extension, everything female (85).

Code, too, relates this gendered "heroism" not only to knowledge, but to philosophy, morality, and politics. The "autonomous moral agent," she says, is "the undoubted hero of philosophical, moral, and political discourse" (72). This "heroic knower," for Sells, "enacts knowledge" on the assumption "which falsely presumes separation or distance between the knower and the known and which relies on skepticism

> categorization by gender no longer implies a mothering role and subordination to men, except as social role and relation recognized as such, as socially constructed and socially imposed (334).

The exception she takes to the "socially constructed and socially imposed role and relation" of women ties "women" to their socially constructed gender and sexuality. Thus, sexuality and gender will always be yoked together in the male-female (man-woman) opposition precisely because roles and relations are "socially constructed and socially imposed." Consequently, men will always be able to "pontificate" and "appropriate" the field, simply because they are, as Showalter notes, well trained in "feminism".

III. Characteristics of "Male" Epistemological Paradigm

The same turn of fortune is replayed once epistemology becomes an issue in gender studies. Gender has helped women not only to isolate the attributes of male epistemology, but to promote the opposite characteristics as a viable alternative. This move, however, only reinstates the *status quo* through a self-defeating detour. Just as women have failed in setting gender apart from sexuality, so too in trying to build a feminine paradigm of knowledge, they have only capitalized on the classic interests of male epistemology and yielded to its assumptions. The irony is indeed poignant as feminists first assert gender's crucial importance to knowledge and cognition, then assert its irrelevance, even though the exclusion of the feminine gender is women's main point against male epistemological prejudice. This sacrifice of gender is a firm feature of the feminist argument: without sacrificing (for nothing) the gender that motivates the search for a new feminist epistemological paradigm, the feminine alternative cannot materialize. The argument, the politics of, and the call for the new model cannot but succumb to the economy of the sacrifice.

Women have indeed exposed the masculine prejudices sustaining the concepts of traditional epistemology: nature, science, knowledge, objectivity, truth, cognition, self, the subject, the "knower". These are always associated with a "male" universal standard, whose gender plays a crucial role. In Keller's words, "the universal standard is after all not neutral . . . the universal man is, in fact, male" (1992a 43). The definition of epistemology is predicated

fact that not only will depoliticize feminism, but will enthrone "man" where feminists insist he does not belong.

Rubin correctly notes that, in conflating gender with sexuality, feminism fails to see "the social organization of sexuality" since its "conceptual tools" are limited to detecting "gender-based hierarchies." Yet, "as issues become less those of gender and more of sexuality," she says,

> feminist analysis becomes irrelevant and often misleading. Feminist thought simply lacks angles of vision which can encompass the social organization of sexuality. The criteria of relevance in feminist thought do not allow it to see or assess critical power relations in the area of sexuality (289).

This perhaps justifies the mounting anxiety among leading feminists. In articulating her worries, Showalter predicates the success of the feminist transformation of society and politics on gender's being distinguished from femininity (one should note the appeal to good faith):

> Such a transformation, however, depends on the degree to which gender theory does not mean a depoliticizing of feminist criticism. One danger is that 'gender' will continue to be read as a synonym for 'femininity', so that *men* who come into the field will continue to pontificate about the representation of women without accepting the risks and opportunities of investigating masculinity, or analysing their own critical practice (198; my emphasis).

The conflation of gender and sexuality is so fully ingrained in feminist discourse that it materializes in the very effort to separate the two. Seeking to set women (a sex) apart from another sex (men), Kelly-Gadol screens the difference behind transparent social constructs and impositions, as if these were not materially real enough. As she argues,

> women have to be defined as women. We are the social opposite, not of a class, a caste, or of a majority, since we are a majority, but of a sex: men. We are a sex, and

If Di Stefano and MacKinnon explain the unifying or dividing traits of confusing sex with gender, Rosemary Hennessy attends to the danger heterosexuality cultivates in conflating sex with gender. For her,

> heterosexuality depends on the assumption that sex differences are binary opposites and the simultaneous equation of this binary sex difference with gender. The naturalizing function of this equation contributes to the expressive model of the individual in that the opposition of the sexes is taken to be substantive, preceding social and historical subjectivities as an essence that the core of the self manifests. In disguising itself as a law of nature, this "fiction" regulates the sexual field it purports to describe. The fiction of heterosexual coherence is one of the most firmly entrenched and invisible anchors for the ideology of individualism (25).

Similarly, Gayle Rubin blames the conflation of gender and sex on contemporary feminism, and calls for the necessity of separating the two categories to achieve a better and more accurate knowledge. "It is essential," she says, "to separate gender and sexuality analytically to more accurately reflect their separate social existence. This goes against the grain of much contemporary feminist thought, which treats sexuality as a derivation of gender" (288).

Whether such separation is possible, sexuality and gender are tied up in feminism. As Hawkesworth has admirably demonstrated, this conflation is strikingly present even in works that emphasize the necessity of distinguishing gender from femininity, sex, sex-as-socially constructed, sexuality, gender role, etc. Grosz, too, openly maintains that "sexuality can also be understood in terms of identity. The sex of bodies, now commonly described by the term *gender*, designates at least two different forms... male and female" (viii). Only a holy end can justify this conflation and derivation. Mainly political, feminism has mobilized all resources; sexuality and gender have been the two most important categories aiding feminism in achieving important political gains against traditional "male" ways of thinking and reasoning. However, sexuality (with the historical and philosophical interests it usually reifies) will always remain the passageway through which "man" enters and dominates the scene, a

challenges the traditional assumptions of scientific knowledge, especially those pertaining to the irrelevance of the "knower" and the disinterested "knowledge". Feminists, therefore, analyze the crucial connection between "gender and rationality" in order to understand "the traditional positioning of women" in the history of philosophy and knowledge, and to clarify "the problem of gender subordination in the construction of theoretical and practical knowledge" (Schutte 143). Women have indeed unearthed many biases against the female in an extensive spectrum ranging from theories of autobiography to those of hydraulics (see Nancy K. Miller and N. Katherine Hayles).

Growing out of feminism, this investment in women and sexuality as grounds for knowledge has eased the circulation of gender studies between sexuality and women's socio-political lives. The situation has generated alarming dangers. Christine Di Stefano blames gender in particular for dividing rather than unifying a heterosexual "larger, complementary, humanistic whole." However, she notes the distinguishing features gender creates between men and women, and ties both "sex and gender" to feminism.

> The concept of gender has made it possible for feminists to simultaneously explain and delegitimize the presumed homology between biological and social sex differences. At the same time, however, gender (rather than sex) differences have emerged as highly significant, salient features which do more to divide and distinguish men and women from each other than to make them parts of some larger, complementary, humanistic whole (75).

Comparing the Marxist and feminist systems, Catharine MacKinnon draws up a syllogistic comparison by which sexuality to feminism equals work to Marxism. In her words: "Sexuality is to feminism what work is to Marxism: that which is most one's own, yet most taken away." As she unfolds this entrenched analogy, MacKinnon exposes the synergistic integration of sexuality, gender, and heterosexuality. "The molding, direction, and expression of sexuality," she says, "organizes society into two sexes—women and men—which division underlies the totality of social relations." She then asserts: "As work is to Marxism, sexuality to feminism is socially constructed yet constructing, universal as activity yet historically specific, jointly comprised of matter and mind" (117).

and epistemology. This is no coincidence: feminism's emphasis on femininity politicizes gender, and emphasizes its distinctions to challenge masculine prejudice; however, as it serves its political end, gender is then eliminated as irrelevant and fictitious. This emphasis leading to obliteration marks all arguments relevant to knowledge and epistemology.

The importance of gender to feminism is asserted culturally, politically, and epistemologically. As Keller points out, "Feminist theory has brought home to us that gender is neither simply the manifestation of sex, nor simply an easily dispensable artifact of culture. It is, instead, what a culture makes of sex—it is the cultural transformation of male and female infants into adult men and women" (1992a 46). On gender's importance to knowledge, Harding calls on feminist scientific and polemical discourses to assert that:

> [I]n the humanities, biology, and the social sciences, it turned out to be impossible to "add women" without challenging the foundations of those disciplines. Similarly, the feminist science critics argue that when we try to "add women" as knowers within traditional theories of knowledge, we quickly discover how partial and distorted are those theories (47).

Among active feminists, emphasis on femininity and recognition of gender distinctions expose the hidden assumptions which sanction masculine prejudice. As Rooney exposes the findings of Genevieve Lloyd and Susan Bordo, we become aware of the "extent and significance of the persistent associations of reason with maleness in the history of Western philosophy," especially in the "Cartesian notions of rationality and objectivity" (20). Like Millman and Kanter, Rooney herself highly politicizes gender's importance and close relation to feminism and knowledge: "feminism adds insights about interconnections among race, class, and gender divisions and their theoretical consequences" (18).

In their recent scholarship, women epistemologists (Harding, Nelson, Code, Hekman, among others) emphasize the essential importance of gender to the extent that they shift the paradigm of knowledge from the "object known" to the "gender" of the "knowing subject." Hardly of interest to the traditional scientist (for whom the "knower", let alone the gender of the scientist, is irrelevant), this shift

be highly productive in the years to come" (513). Showalter too notes gender's rapid growth within "American feminist criticism":

> The latest and most rapidly growing mode of American feminist criticism is gender theory. Within feminist scholarship, the term 'gender' is used to mean the social, cultural and psychological constructs imposed upon biological sexual difference . . . gender theory explores the ideological inscription and the literary effects of the sex/gender system (196-197).

More recently, Mary Hawkesworth has reiterated: "In the past decade, gender has become the central analytic concept in women's studies and indeed has been the focal point for the development of new interdisciplinary programs (gender studies) in colleges and universities across the United States" (650).

In relating gender to feminism, Showalter and other feminists seek to challenge cultural impositions, especially male epistemology. In her *Gender and Knowledge*, Hekman has sought to marry postmodernism to feminism because "an alliance between the two movements will further the aims of both;" namely, to "challenge the roots of the modern episteme" (190). However, in this political quest, feminists often forget their own claim that culture sets limits and constraints on one's own vision. Most of all, they ignore the site from which they speak; namely, the university, or, in the words of Derrida, the "pedagogical institution and all that it implies" (1991 262). This lack of awareness brings about serious consequences. In the most recent and thorough assessment to date of gender scholarship, Hawkesworth has asserted that "these texts illuminate presuppositions that replicate rather than undermine the natural attitude . . . the presuppositions that structure this narrative of gender stand in stark contrast to the emancipatory project of feminist scholarship" (654).

II.1 Feminism's Investment in Feminine Gender

Despite warnings against complicity with the masculine enterprise, women emphasize the importance of gender to uncover the masculine prejudice. Feminism's relation to gender, therefore, marks a political strategy which ties gender to female sexuality, knowledge,

as Harding points out, is socially "situated". In Haraway's words, "Taxonomies of feminism produce epistemologies to police deviation from official women's experience" (1994 573).

Harding, however, has faith in "woman". In pointing to the situatedness of knowledge, she is strategically attacking male prejudice; but as she asserts the limiting control of cultural constructs, she gives away her case. Aptly titling her book *Whose Science, Whose Knowledge?* Harding states very early: "The observer and the observed are in the same causal scientific plane. . . . Neither knowers nor the knowledge they produce are or could be impartial, disinterested, value-neutral, Archimedean" (11; cf. Rooney 16-22, 32; Crasnow 194-195; Hennessy 21-22). Yet, as she later asserts, adding "women" to the scene of knowledge will improve, enrich, and correct our biased assumptions; in short, we achieve value-neutrality. Endorsing the claims of "standpoint" theory, she says:

> not just opinions but also culture's best beliefs—what it calls knowledge—are socially situated. The distinctive features of women's situation in a gender-stratified society are being used as resources in the new feminist research. It is these distinctive resources, which are not used by conventional researches, that enable feminism to produce empirically more accurate descriptions and theoretically richer explanations than does conventional research (119).

The stakes in "standpoint theory" are nothing less than demystifying the unperceived biases for excluding "women" from the paradigms of knowledge, and the advocacy of a better model that will ground itself in what is conventionally excluded; i.e., in women's lives and experiences. In excluding women, science is surely partial, and the knowledge it breeds is consequently biased because both are socially "situated". Adding "women" to the disciplines of knowledge is supposed to right the masculine prejudice. Whether or not such correction is possible remains to be seen. However, this addition binds gender to feminism so that the movement between sexuality and gender becomes profitable not only to the individual but also to the institutions of knowledge. "Inquiry into questions of gender," assert Davis and Schleifer, "is newly emergent in the academy, an extremely important new area of literary and cultural theory that doubtless will

sexuality, commonplace of all babbling, has also become the currency of philosophical and scientific 'knowledge', the inevitable *Kampfplatz* of ethics and politics." Tracing the theme of sexuality, Derrida asks rhetorically, "Who, indeed, around or before [Heidegger], has not chatted about sexuality as such, as it were, and by that name?" His answer is: "All the philosophers in the tradition have done so, from Plato to Nietzsche, who for their part were irrepressible on the subject. Kant, Hegel, Husserl all reserved a place for it; they at least touched on it in their anthropology or in their philosophy of nature, and in fact everywhere" (1991 381).

The investment in woman's sexuality has incited acrimonious comments. Cashing in on the theme of "currency", Helen Pringle brings up the economical investment in women in various societies. For Luce Irigaray, says Pringle, "images of women are 'reminders' in masculine discourse of women's lack of her own 'currency', and of the theoretical profits made from cashing in on her" (149). Elaine Showalter not only unpacks one of the ways in which women are put up "for grabs," but identifies and fears the interests of "male" feminism: "Many feminist critics worried that male critics would appropriate, penetrate, or exploit feminist discourse for professional advantage, without accepting the risks and challenges of investigating masculinity, or analysing their own critical practice" (197). In a sarcastic "recipe" phrase, Laura Sells catches the craze for women: "Feminists in many disciplines have criticized the 'add women and stir' approach associated with reformist positions" (205). Still, Pringle aptly phrases the case: "it seems that women can be called into theoretical battle for almost any purpose" (148).

The importance of sexuality and place of "woman" has tied feminism to gender studies, and filtered down to all cultural systems feminism has addressed, especially science and knowledge. In this alliance, "woman" is said to be of crucial importance for a better knowledge. Marcia Millman and Rosabeth Moss Kanter affirm that feminism and feminist studies "make it possible for people to see the world in an enlarged perspective because they remove the covers and blinders that obscure knowledge and observation" (vii). In this magnified world, the very generic theory of knowledge becomes the focus of a particularized femininity that ties together women, gender and knowledge. Such a position, however, forgets that this very "enlarged perspective" creates ideological rules and mores that delimit the knowledge it promotes, especially since knowledge (like gender),

II. Gender and Feminism

This concentration on gender has illuminated the hierarchical valorization of men over against women and exposed the privileged male "individual," whose concerns are said to be nothing less than truth, science and pure knowledge. This ideological valorization has tightly bound gender to feminism and women's studies, and made it decisive in interrogating and demystifying the classic prejudice of attaching knowledge and its valued attributes to the "male individual." Nevertheless, while gender's close alliance with feminism provides a culture for gender's scholarship, this very relation constrains and orients the choices gender studies has to make. Gender distinction, with the attendant "monstrosity" incurred by mixing genres or genders, becomes the only chosen sacrifice. The essential semantic relation between genre and gender justifies this sacrifice on the basis of what Derrida calls "the law of the law of genre" which transforms genre or gender into a law of "belonging without belonging" in order to maintain connection and division at once. This is the difficulty arrested in Haraway's phrase: "It is, of course, hard to climb when you are holding on to both ends of a pole, simultaneously or alternately" (1991 188).

In gender studies, this oxymoronic stand is recognized but perpetuated; it marks the threat of sacrificing "gender" for the sake of gaining "knowledge" which, in its turn, depends on gender distinctions. The oscillation springs from two closely related factors: the feminist projects and the easy transition from considerations of gender to these of biological "sexuality". This slippage points to gender's motivation, origin, and culture; it also explains why Derrida refers to gender as "sexual gender" or "sexual difference" (1988 52; 1991). Gender studies mainly emphasizes femininity in opposition to masculinity; gender itself owes its importance to feminism, and the culture within which it functions is that of the "woman." The whole situation squares well with the interests of our century, legitimately named the century of "woman". Scientists, scholars, and philosophers have often been seduced by woman's "sexuality".

For Derrida, even Heidegger's silence on sexuality is telling. Noting the attraction "woman" has injected into philosophical and scientific quests of knowledge and truth, Derrida adds too the profits cashed in on the *currency* of sexuality. He finds Heidegger's silence "to be, precisely, haughty, arrogant, or provoking in a century when

"Punishment" in this quotation does not create the acute reality it ought to, and one need not call on Foucault to emphasize its painful existence, a reality that has received extensive attention in scientific, philosophical, and literary discourses, pinpointing its importance to masculine superiority. However, suffice it here to emphasize that conventions are always *naturalized* through culturally established "rules and mores." Derrida's memorable statement drives the point home: "If the police is always waiting in the wings, it is because conventions are violable and precarious, *in themselves* and by the fictionality that constitutes them, even before there has been any overt transgression" (1993 195).

Studies of gender elucidate two important facts: gender is culturally constructed, and such construction is delimiting and constraining cognitively and socio-politically. It underwrites a binary opposition of superiority to inferiority in which the characteristics of male and female are ultimately preordained. This is the theme sharply articulated by Bleier, Judith Butler, and Donna Haraway. Sandra Harding follows closely: "all scientific knowledge is always, in every respect, socially situated," and thus "human activity, or 'material life,' not only structures but sets limits on human understanding: what we do shapes and constrains what we know" (11, 120 respectively). In his phenomenological treatment of gender, Steven G. Smith takes this issue one step further: "Gender is an apriori qualifying of one's intending, affecting not merely what one perceives but what one is, partly as a fact of one's life and partly as an issue dominating the meaning of one's life" (55). Elizabeth Grosz emphasizes the same point: "Our conceptions of reality, knowledge, truth, politics, ethics, and aesthetics are all effects of sexually specific—and thus far in our history, usually male—bodies, and are all thus implicated in the power structures which feminists have described as patriarchal, the structures which govern relations between the sexes" (ix; cf.: Flax 623-624). This importance of gender has been recognized by many women epistemologists, especially Nelson, Hekman, and Code. Rooney, therefore, is able to request that feminists "rethink human meaning and value in light of emerging insights about the way in which gender structures in society circumscribe meaning and value" (16).

questions and issues. In a narrower designation, gender studies sometimes is used to mean a more pluralized focus on the construction of female and male gender roles" (513).

In relation to science, knowledge and epistemology, gender divisions mark the "masculine" partiality culture often promotes. If Virginia Woolf stated some sixty years ago that "Science . . . is not sexless; she is a man, a father, and infected, too" (139), Keller, in a passage meriting extensive citation, has pinpointed this masculine partiality:

> The same cultural tradition that names rational, objective and transcendent as male, and irrational, subjective and immanent as female also simultaneously names the scientific mind as male and material nature as female. Beginning with Francis Bacon and continuing into our own times, the very same sexual division of emotional and intellectual labor that frames the maturation of male and female infants into adult men and women also simultaneously divides the epistemological practices and bodies of knowledge we call science from those we call non-science (1992a 47; cf.: Kelly-Gadol 334; Rooney 20).

Such statements sharpen the awareness of the reciprocal relations in which gender participates, and the various socio-cultural roles gender divisions must impose. These relations, however, are reducible to a politics of domination and subordination, in which biological differences are transformed into protective "ideological" mores and rules. Ideology naturalizes the conventional. As Bleier claims, generic differences become "part of an ideology"

> that attempts to make what are in fact social and political distinctions appear to be natural and biological and, therefore, to justify differences in social roles and also relationships of dominance and subordinance. Furthermore, that which can be "shown" to be natural easily becomes the norm that justifies rules and mores from which deviance warrants disapproval or punishment (7).

socio-historical construction of genders to sex differences, and identifies the hierarchical power relations motivating their formation. "Genders," she asserts,

> were historically and socially constructed on the basis of sex differences. From then on to distinguish among genders means to rank them. Male-female inequality is not the product of a biological difference but of psychological, social, and political differences. Gender is a system of social hierarchy . . . an inequality of power imposed on sex and constitutes the sexualization of power (75).

This hierarchy goes as far back as memory can recall. For Aristotle, it is a natural principle of necessity: "The male is by nature superior, and the female inferior, one rules the other is ruled; this principle of necessity extends to all mankind" (256). Although denigrating in tone and tenor, this principle has not attracted the attention of feminists. Instead, they over-quote Aristotle's "the female is a female by virtue of a certain *lack* of qualities . . . we should regard the female nature as afflicted with a natural defectiveness" (De Beauvoir 47).

The feminist response to Aristotle is typical: it emphasizes the cultural constructedness of *woman* and her identification with *monstrosity*. Thus, "One is not born, but rather becomes, a woman," responds De Beauvoir. "No biological, psychological, or economic fate determines the figure that the human female presents in society; it is civilization as a whole that produces this creature, intermediate between male and eunuch, which is described as feminine" (48). Barbara Johnson follows suit: "After all, Aristotle, the founder of the law of gender as well as of the law of genre, considered the female the first distortion of the genus 'man' en route to becoming a monster" (33). Keller is certainly responding to the perpetuation of this Aristotelian dictum when she has recently concluded: "The claim that we [women] are different meant that we are less" (1992a 43).

If these studies address the politics and construction of gender, Robert Con Davis and Ronald Schleifer enlarge and narrow the scope gender as a "discipline" has covered. For them, gender studies is a "term encompassing all manner of studying gender—women's studies, feminist theory, and gay/lesbian studies." As such, it is "useful to signal the thread of gender running through a number of

irrelevant to a disinterested knowledge. This constant oscillation between a determined valorization and ultimate depreciation of gender is partly due to the striking successes of feminism as a political movement, and partly to the model of knowledge feminists advance in answer to "male" paradigms of knowledge.

I contend that the more "women" rely on gender to attack "male" epistemological dominance, the more they sacrifice their own "gender" distinction. The excruciating irony becomes: while sex should play an important role, studies appealing to gender differences are calling for its obliteration from domains of knowledge and epistemology, re-enacting thereby the classic claim that knowledge is "sexless." Moreover, rather than alleviating "male" prejudice, the emphasis on paradigms of knowledge and the appeal to "science" have only strengthened the traditional faith in "scientific knowledge," a faith that has always been in place as a "male" enterprise underwriting phallogocentric rationality and dominance. This paper, therefore, examines gender's importance and formation, its relation to feminism, the characteristics of "male" knowledge paradigms, and finally the features of the alternative epistemological model advanced by women. In examining these motifs I shall expose how feminist claims betray the intentions women have sought to achieve, especially the importance of gender.

I. Gender Relations

In her *Gender and Science*, Ruth Bleier first traces the formation of gender to culture rather than to sexuality and biology, then identifies the relationships it maintains with other areas. Most importantly, she emphasizes the active reciprocity between cultural "constructs" and the role they play in and on our cognitive abilities. For her, the cultures we create "rather than our biology,"

> impose limitations on our minds and development, construct definitions of *woman* and *man*, of male and female, and produce a science that helps to explain and justify differences of biological, social, political, and economic origins as natural and biological (52-53; cf.: Flax 628-629).

Graciela Hierro, the Spanish feminist philosopher, traces the

Degendering Knowledge/ Bridging the Sexual Difference?

Maijan H. Al-Ruwaili

> [F]rom a variety of perspectives one could easily come to the conclusion that the concepts of women and of knowledge—socially legitimated knowledge—had been constructed in opposition to each other in modern Western societies. (Sandra Harding 106)
>
> Sexuality is to feminism what work is to [M]arxism: that which is most one's own, yet most taken away. (Catharine MacKinnon 117)
>
> Within the feminine gender only the first name is given. The feminine last name is like an umbrella or like virginity: its only purpose consists in being lost. (Graciela Hierro 178)

In the current interrogation of western thought, privileged cultural constructs are critically interrogated and demystified. "Gender" in particular has received meticulous attention that has exposed its social "constructedness" and mapped out its relations to language, to law, to power, to politics, to economics, to history, to sexuality, to technology, to science, to medicine, to psychology, to philosophy, to literature and literary theory, to education, to media, and to society. However, while showing the extensive range gender has marked, these relations indicate as well the threat of dissolution it undergoes in the very treatments that seek to distinguish and set gender apart. Nowhere is this threat more marked than in gender's relation to knowledge.

Promoting the importance of the feminine gender to knowledge, women critics and scholars have produced impressive and demystifying insights. Yet, their scholarship tends to betray the ends it promises. This contradiction ties together two mutually exclusive statements: in exposing the "male" biased model of knowledge, gender is essentially important; however, gender is then said to be

(formalized by the Greeks), and the Europeans should not have dealt with algebra (formalized by the Arabs). Other people and their cultures are to be explored, as the Quranic verse in the epigraph suggests—not in an effort to imitate or follow, but in an effort to find the human denominator in the Other. The dangers of projections and incorporations in such a case are real, especially when we are dealing with the heritage of colonialism and unequal power relations between cultures; and that is why the Nigerian woman philosopher Nkiru Nzegwe underlines the importance of thoroughly knowing a culture—something that can only be accomplished through a command of its language—as essential in gender studies. Gender concerns, then, are intimately related to social sensibility and the gender logic is multiple and should not be reduced to one, but should be explored in its varieties.

Concerned with exposing different points of view on gender, *Alif* welcomed for this issue a variety of communicative forms: academic essays, testimonies, translations and interviews. *Alif* 19 brings together writing by men and women, emerging and established writers, artists and critics, medical doctors and creative writers, activists and historians. Contributors are drawn from different parts of the world: Egypt, England, France, India, Iraq, Palestine and USA. Their contributions speak for the multiplicity of gender logic and gender perspectives.

Alif, a refereed multilingual journal appearing annually in the Spring, presents articles in Arabic, English and occasionally French. The different traditions and languages confront and complement each other in its pages. Each issue includes and welcomes original articles. The next issues will center on the following themes:

Alif 20: The Hybrid Literary Text: Arab Creative Authors writing in Foreign Languages.

Alif 21: The Lyrical Phenomenon.

Alif 22: The Language of the Self: Autobiographies and Testimonies.

Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations

The question of gender differences and gender relations has always preoccupied human thought under diverse headings and manifestations; it has been included implicitly or explicitly in myths, legends, philosophy, law and social practice. In the last few decades women's studies, feminist perspectives and gender approaches have proliferated and entered into the very fabric of different disciplines, often questioning and modifying their foundations. *Alif* decided to look closely into this flow and examine its traces on knowledge, both in its specialized field (sciences) and in its general manifestation (consciousness). This issue is dedicated, not to what has been called "half the society" (i.e. women), but to "all the society," seen from the point of view of gender construction of male and female identities and relations in a given culture at a given time.

Gender does not have a ready-made unequivocal signifier in Arabic, nor for that matter in many European languages, thus *Alif*, after lengthy discussions with linguists, critics and poets, decided not to Arabize the term "gender" by giving it an Arabic pronunciation and script, but to derive a term from the Arabic root which corresponds to the etymological significance of "gender". The tri-literal root *j-n-s* has mothered so many specifically defined terms such as *jins* (sex), *jinsaniyya* (sexuality), *ajnas* (races), *jinas* (alliteration), *tajnis* (naturalization and homogenization), among others. To use any of these terms would add confusion to an already misunderstood concept. While the biological factor is present in gender, the term is not biological in the first place, but cultural. Thus, we rendered gender (the collective formalization of the image, status, tasks, potential rights and responsibilities of males and females in a given culture at a certain historical moment) in Arabic in the neologism *jinusa* which corresponds morphologically to *unutha* (femininity) and *dhikura* (masculinity). *Jinusa* (gender) incorporates notions of the masculine and the feminine as they are perceived in a given time and place, with all the ideological twists and politics that such a construction and a vision imply.

The formalization of a concept in a term by a specific language or culture does not mean that it is alien to the rest of the world. Otherwise, the Arabs should not have tried their hands at philosophy

O mankind, we have created you male and female, and appointed you races and tribes, that you may know one another.

Quran XLIX: 13 (trans. Arberry)

If you focus specifically on gender, you really have to know the society pretty well to determine its gender logic. Consequently, language is critical because it provides an entree into a culture, and it helps to reveal what the key concepts are.

Nkiru Nzegwu

Arabic Section

Contents

English Section

Editor: Ferial J. Ghazoul
Assistant Editor: James W. Stone
Editorial Assistant: Walid El Hamamsy
Assistants: Dalia Mostafa and Tahia Abdel Nasser

Editorial Advisors: Nasr Hamid Abu-Zeid, Stephen Alter, Galal Amin, Gaber Asfour, Sabry Hafez, Barbara Harlow, Malak Hashem, Doris Enright-Clark Shoukri, Hoda Wasfi.

The following people have participated in the preparation of this issue: Seham Abd el Salam, Omaima Abou Bakr, Teirab AshShareef, Salwa Bakr, Charles Butterworth, Michele Clark, Kenneth Cuno, Abdel Wahab Elmessiri, Hala Fouad, Dalia El-Hamamsy, Hassan Hanafi, Lammert Holdijk, Nicholas Hopkins, Samer El-Karanshawy, Samir Khalil, Edwar al-Kharrat, Mostafa Khayyati, Muhammad Afifi Matar, Samia Mehrez, Soheir Morsi, Cynthia Nelson, Amina Rachid, Somaya Ramadan, Malak Rouchdy, Mona Saafan, Muhammad Sirag, Amira Sonbol, Ahdaf Soueif, Steffen Stelzer, Robert Switzer, Judith Tucker, Ishaq Ubeid, Amira El-Zein.

Printed at : Elias Modern Press, Cairo.
Price per Issue: - Arab Republic of Egypt: L.E. 15.00
- Other countries (including airmail postage)
Individuals: $ 20; Institutions: $ 40
Back issues are available.

Earlier issues of the journal include :

Correspondence, subscriptions and manuscripts should be addressed to :
Alif, The American University in Cairo
Department of English and Comparative Literature,
P.O. Box 2511, Cairo, Arab Republic of Egypt
Telephone: 3575107; Fax: 355-7565 (Cairo, Egypt)
E-mail : ALIFECL@AUCEGYPT. EDU

113 Sharia Kasr el Aini, Cairo, Egypt
Dar el Kutub No. 2452/99
ISBN 977 424 521 0

Journal of Comparative Poetics



No. 19, 1999

Gender and Knowledge:
Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations


Bibliotheca Alexandrina
05322202